

فخر الدین الدہلوی

دکتر
فتح اللہ خلیف
استاذ ورئيس قسم الفلسفة
مكتبة الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة
دار النشر
دار النشر
دار النشر

اهداءات ٢٠٠٠

أحد مفتاح اللغز
استاذ الفلسفة بأحد اقسام الاستاذية

فخر الدين الرازي

دكتور
فتح الله غلبي
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
مكتبة الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٧٦

دار الجامعات المصرية
٢٢ شارع سويفت - اسكندرية
تليفون ٢٢٤٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم مقدمة

عكفت على دراسة فخر الدين الرازي سنوات طويلة في الاسكندرية وفي
كيمبريدج بحثت فيها بعض نواحي تفكيره . ففي الاسكندرية بحثت موقفه من
الكرامية في رسالة حصلت بها على درجة الماجستير عام ١٩٥٩ . وكانت مناظراته
مع علماء بلاد ما وراء النهر موضوعا لرسالة الدكتوراه التي تقدمت بها للجامعة
كيمبريدج عام ١٩٦٤ . وقد نشرت هذه الرسالة باللغة الانجليزية في سلسلة :

RECHERCHES

publiées sous la direction de L'Institut de Lettres Orientales
de Beyrouth

تحت عنوان :

A STUDY ON FAKHR AL-DIN AL-RAZI

And His Controversies in Transoxiana, Dar al-Mashreq,
Beyrouth, 1966.

غير أن هذه الأبحاث لم تمس جوانب أخرى من تفكير فخر الدين الرازي
كالتفسير والفلسفة وكثير من آرائه الكلامية التي لم تسمح هذه الأبحاث
بتناولها . فجاء هذا الكتاب مكمل لهذه الجوانب الفكرية الهامة التي لم أتركها
من قبل . وإني لأرجو أن أكون قد وضعت لبنة في كل جانب من هذه

— ٤ —

الجوانب حتى تتضح المعالم الأساسية لبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فخر الدين الرازى أكبر مفكر فى العالم الإسلامى جاء بعد الغزالى .

وأود أن أقول هنا إن الفصل الأول الذى يتناول حياة الرازى وأعماله يكاد يكون ترجمة للفصل الذى قدمت به دراستى للناظرات التى نشرت باللغة الانجليزية ، كما أنى استفدت فى الفصل الثانى الذى يتناول آراءه الفقهية من دراستى للناظرات فى مسائل الفقه والأصول .

وقد اختتمت الكتاب بطائفة النصوص اخترتها من كتابات فخر الدين الرازى وراعى فى اختيارها أن تغطى جميع الجوانب الفكرية التى عرضت لها فى هذا الكتاب .

فصح الله عظيم

رمل الإسكندرية ١٩٦٩

۱- مباین الآراء حول قيمة تفسير الرازي ۴۱
۲- إحصاء القرآن ۶۰

الفصل الرابع
الكلام

٦٧	١ - النقل والعقل ...
٦٩	٢ - موقف الرازي من علم الكلام
٧٢	٣ - وجود الصانع
٧٦	٤ - وحدانية الله ...
٧٨	٥ - الصفات
٨٧	٦ - الرؤية
٩٨	٧ - العرشية
١٠٠	٨ - أفعال العباد ...

التفصيل الخامس
الفلسفة

١٠٥	١- مصادر فلسفة الرازي
١٠٧	٢- واجب الوجود
١١٠	٣- صفات واجب الوجود
١١٤	٤- نظرية الفيض
١١٦	٥- علم الله
١١٨	٦- المعاد
١٢٠	٧- العناية الإلهية
١٢٢	٨- النى والنبرة

١٢٣	مجموع النفس
١٢٦	١٠ علائق النفس بالجسم
نصوص مختارة							
١٢٩	النص الأول في الفقه : خيار المجلس
١٣٥	النص الثاني في أصول الفقه : تعريف القياس
١٤١	النص الثالث في التفسير ..
١٤٩	النص الرابع في علم الكلام : شرف علم الكلام
١٥١	النص الخامس في الفلسفة : تعريف النفس...
١٥٩	مؤلفات الرازي
١٦٧	مراجع البحث

الفصل الأول

فخر الدين الرازي: الرجل وأعماله

١ - تباين الناس فيه

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ويصنع لهذه الأمة في كل مائة سنة من يحدد لها دينها ، (١) . قيل (٢) : فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (الميتوف ١٠١ هـ / ٧٢٠ م) ، وعلى الثانية محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م) ، وعلى الثالثة أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤٠ هـ / ٨٥٠ م) ، وعلى الرابعة أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) .

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحددنا عن ابن حنبل أنه قال : دخلت الري فوجدت ابن خنبل (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة ، وشغلهم يكتب ابن سينا وأرسطو ، (٣) . وفي رأي ابن حجر العسقلاني أن

(١) رواد أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :

Wensink, *Concordances et Indices de la Tradition musulmane*
Livraison XVIII, vol 3 p. 2.

(٢) الخوانساري ، محمد زين العابدين ، وروايات الجنات في أحوال العلماء والسادات

ج ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ ج .

(٣) المغددي ، صلاح الدين خليل بن أليك ، الوالي بالوفيات ج ٤ ص ٢٥١ تحقيق

H Ritter, Even Dederling استانبول ودمشق ١٩٣١ - ٢٩٥٩ .

أن الرازى وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورت حيرة (١) .
وقيل إن سراح الدين السرمياحى المغربى قال فى حق الرازى : « د يورد شبه
المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل
السنة والحق على غاية من الوهاء » (٢) ، أو بعبارة أخرى كما يقول أبو شامة
المقدسى : « كان يقر فى مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة ،
فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة » (٣) ، أو كما قال بعضهم : (يورد شبه
تقدرا ويصلها نسيئة (٤) . أما الشهرزورى ف يرى أن الرازى شيخ مسكين متحير
فى مذاهب الجاهلية التى تخبط فيها خبط عشواء... لم يظفر بالحكمة على جليتها (٥)

كيف نفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازى ؟ هل نفسرها فى ضوء هذه
العبارة اللطيفة التى ذكرها الجاحظ : « يستدل على لباهة الرجل من المضامين
يتباين الناس فيه ، ألا ترى أن عليا رضى الله عنه قال : يهلك فى فتيان : محب
مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أبه الناس وأبعدهم غاية فى مراتب الدين

(١) ابن حجر المصلى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ ، حيدرآباد ١٣٣٠-١٩١٢

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسى ، أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن إمامهيل ، تراجم
رجال القرنين السادس والسابع المسمى بادل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦
١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر المصلى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزورى ، نيس الدين محمد بن محمود ، روضة الأبرار ونزهة الأرواح
مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٧٦٣٦٩ .

وشرف الدنيا^(١) . ولا شيء أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباین الناس في فيلسوفنا .

أما لباهة الرازي فقد شهد له بها من لم ترد لهم شهادة ، شهد له يحيى الدين بن عربي شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه اليه رسالة يقول فيها : وقد وقعت على بعض تواليك ، وما أيدك الله به من القوة المتعيلة ، وما منحك من الفكر الجيد^(٢) ، ورجاء سلوك الطريقة قائلا : « ومثلك من يتعرض لهذه الخطئة الشريفة والمرتبة الرفيعة^(٣) . ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفي في حق متكلم أو فيلسوف .

بل إن الذين وصفوا الرازي بالتخبط والتعير في مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة . وهذا هو الشهرزوري يقول : واعلم أنه وإن لم يظفر بالحكمة على جلبيتها إلا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس في استخراج الطوائف والفوائد من كلام الحكماء^(٤) .

أم نقرر هذا التباين حول منزلة الرازي مستعينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمداني من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان الجايتر . ذلك

(١) ابو ريعة ، محمد عبد الهادي ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ - ١٧٤٦ .

(٢) ابن عربي ، يحيى الدين ، رسالة إلى الامام الرازي ص ١ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي ج ١ ، حيدرآباد ١٣٦٧ - ١٩٤٨ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ :

(٤) الشهرزوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٧٦٣٦٩ .

الأمير المستنير ، يكردلى دائماً ، أثناء الأحاديث التى كانت تجري بينه وبينى ، أن العالم هدف دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لا يهدأن أكون عرضة لذلك مادمت أحتل منصباً هاماً ، وأملك ثروة ضخمة ، (١) .

وكذلك كان فخر فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاها وصولنا . نعم ، لم يشغل الرازى منصباً رسمياً طول حياته ، ولكنه عاش فى أحضان السلطة والسلاطين ، وبلغ من منزلته عدهم أنه كان يأمرهم فيأتمروا (٢) ، ويعتفهم أحياناً فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجيء الى حلقة درسه فيمثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لإقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) .

أما ثروته فكانت ماثرة عجب المؤرخين فى ضخمتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يعجب بثروته العظيمة أيضاً هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم الى سطة خراسان كان له ألف بقل ... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ، ولما

!

- (١) المملاني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثانى ص ١٥٩ ترجمه من الفارسية عهد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .
- (٢) الصفدى ، الوالى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٤ ، الشهرزورى ، روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .
- (٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ، ابن أبى أمية ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨٢ .
- (٤) ابن أبى أمية ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٤ .
- (٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٦ .
- (٦) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٣٦٣٦٩ .

وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيتها في خوارزم ، وهو من الأمر
الغريب بالنسبة إلى مثل هذا الرجل في الحسب ، (١) . وقيل أنه خلف من
الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب والعقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازي في أول حياته فقيراً ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) . وترجع
أسباب ثروته إلى أمور ثلاثة : أولها مؤلفاته ، لاسيما بعد ذاع صيته ، والتأثرت
مؤلفاته وأقبل الناس عليها (٤) ، وربما يفسر لنا هذا سبب إقبال الرازي على
كتابة كل هذه المؤلفات العديدة . الثاني ، العطايا والمنح والهبات التي كان يمنحها
له الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر المؤرخون سبباً
ثالثاً مؤداه أنه كان بالري طبيب حاذق له ثروة ضخمة وله ابتنان ، وكان لفخر
الدين الرازي ابنان هما ضياء الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن
بالموت زوج ابنتيه لولدى فخر الدين ، ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على

(١) الخوانساري ، روحيات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .

(٢) الصفي ، الوالي بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٢ ، أبو شامة المعتمد ، تراجم رجال
الفرنجين السادس والسابع ص ٦٨ .

(٣) طاهر حكيم زاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة
ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدرآباد ٣١٢٩ - ١٩١١ ، السبكي ، تاج الدين أبو نصر
عبد الوهاب بن تقي الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ، ص ٣٥ ، القاهرة
١٣٢٤ - ١٩٠٦ .

(٤) الخوانساري ، روحيات الجنات ج ٤ ، ص ١٠٩ ، الصفي ، الوالي بالوفيات
ج ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٥) ابن الهادي ، عبد الحى ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج ٥ ص ٢١
القاهرة ١٣٥١ - ١٩٣٢ . ابن بلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الأعيان ، ج ١ ،
ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ - ١٨٩٢ .

جميع أمواله (١). وفي رأى اليافعى أن استيلاء الرازى على ثروة الطليب
استيلاء شرعى (٢).

أم تفسر هذا التباين حول منزلة الرازى بأن نقف عند النصوص أنفسها
متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف من شدة تباينها وتعارضها ،
ونقرب من وجهات النظر المتضاربة حول منزلة الرازى.

أما الحديث الذى اتخذه المؤرخون سنداً للبعث عن محمد للدين على رأس
كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه . جاء فى طبقات السبكي : وعن
أبي هريرة رضى الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث
الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها دينها . وفى لفظ آخر : فى
رأس كل مائة سنة رجلاً من أهل بيتي يحدد لهم أمر دينهم ، (٣) . وقيل إن
الإمام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : د نظرت فى سنة مائة فإذا هو
رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى
رأس المائة الثانية فإذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : محمد بن
إدريس الشافعى ، (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلاً ليس من أهل بيت
رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم يحددوا رجلاً من أهل

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ س ١٩٠ ، الصفدى ، الوالى بالوفيات
ج ٤ س ٢٤٩ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ، س ٤٧٥ .

(٢) اليافعى ، عبد الله بن أسعد بن عالى ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة
حوادث الزمان ، مخطوطة جامعة كيمبردج رقم [a] 79 — 1178

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ١ س ١٠٤ .

(٤) المرجع السابق ج ١ س ١٠٤ .

بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من يمسر مذهب الإمام الشافعي (١) . ولذلك قدموا بن سريج على الأشعري . وبدأت الخلافات أيضاً حول أسماء المجتدين كل عام . فعلى رأس المائة الرابعة يتردد الأسماء الآتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الأستاذ سهل بن أبي سهل الصعلوكي ، القاضي أبو بكر الباقلاني ، كما يتردد اسم الإمام الرافعي مع فخر الدين الرازي على رأس المائة السادسة (٢) . ويعتقد الذهبي حسب هذه الخلافات أن د من الجمع لا المفرد ، في حديث يبعث الله من يهود ، ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج في الفقه والأشعري في أصول الدين والنسائي في الحديث وعلى رأس المائة السادسة الحافظ عبد الغني في الحديث والإمام فخر الدين الرازي في الكلام (٣) .

ولا شك أن هذه الاختلافات في الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذي اتخذ سنداً لوضع الرازي على رأس المائة السادسة ليحدد للأمة دينها ، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان في حد ذاته - بصرف النظر عن مدى صحته - مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام لإزاء الرازي ومنولته ، ووضعته على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالي .

أما الاتهامات التي وجهت ضد الرازي وعقيدته فهي اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل في هذا الحقل . لقد اتهم سقراط وأندلس ، واتهم السهروردي

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٨٩ .

وأعدم ، وأهمهم أبو حامد الغزالي وأحرقت كتبه (١) . فاتهم ابن جبير الرازي بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدي شائع هو عين الاتهام الذي يتهمة ابن تيمية للغزالي : « شيخنا أبو حامد الغزالي دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها لما قدره (٢) ولم يشفع للغزالي عند ابن تيمية اعترافاته في المنقذ ولا كتابه لتهاافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازي بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدي شائع . قيل إن أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال له : « ويحك ، أأنت تصكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ، أأنت تفعل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتشكير في تلك الشبهات ، (٣) وطابوا على الغزالي صياخته لمذهب التعليم وتربيته تريباً محكماً مقارناً التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها . وأنكر عليه بعض الناس مبالغته في تقرير حججهم وقالوا « هذا سعى لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وتربيتك لإياها (٤) » ويعترف الرازي صراحة بإتباع هذا المذهب فيقول في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول « إن كتابي متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء في الأسئلة والجوابات ، والتعمق في بحار المشكلات على وجه يكون النفع صاحب كل مذهب بكتابي

(١) الهدائي ، جامع لتواريخ ج ١ المجلد الثاني ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان موافقة مريح المصون لصحيح المنقول ج ١ ص ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٣٧١ - ١٩٥٣ .

(٣) الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٧٥ ، القاهرة بدون تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) الغزالي ، المنقذ ص ٣٤ .

ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي سنفها أصحاب ذلك المذهب ، فإن إنما أوردت من كل كلام ذهبته ، ومن كل بحث نقاوته . حتى أنى إذا لم أجسد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت إليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقاتلتهم استنبطت من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتقرير ذلك الطلب وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، ونزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاطعة أن ذلك هو الذى يجب له الاتقياد بالسمع والطاعة (١) .

لا يدافع الرازى عن هذا المنهج الذى اصطنعه ، وكأنى به يجد في دفاع الغزالي ما يكفيه من مؤونة الرد . يعترف الغزالي بأن الإمام أحمد بن حنبل على حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر . فإذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازى كان يكتفى في الرد بالإشارة فلعل خير من أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسياً لطيفاً هو الطوفي حيث يقول : ولعمري إن هذا دأبه في كنه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس (في عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله ، لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستتر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في دليل الخصم فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ، ولا شك أن القوى

(١) الرازى ، فخر الدين ، نهاية القول في دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .

(٢) الغزالي ، المنتقى ص ٣٥ .

النفسالية تابعة للقوى البدنية ، (١) .

أما اتهام الشرزورى للرازى بأنه شيخ مسكين منحصر في مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها ، فإله اتهام أمته عصبية السروروى لفلسفة معينة هى الفلسفة الإشراقية .

نعود بعد هذه الجولة لنزيد الأمر وضوحاً وجلاء حول شخصية الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

٢- اسمه ومولده :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى القبيلى ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الأصل ، الرازى المولد ، الملقب بأبن الخطيب ، الإمام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع نسبه إلى أبى بكر (٣) . ولد بالرى عام ٥٤٢م / ١١٤٨م وقيل ٥٤٤م / ١١٤٩م في أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ، فوالده الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى دققه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميزاً كثيراً وصار قليل المثل ، وكان يدرس بالرى ويحفظ في أوقات معلومة هناك ويحتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام في تلك النواحي ، (٤) . وقيل إنه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر في العلم ، وكان كثير الإضرار بأخيه فخر الدين لا سيما بعض أن ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين

(١) ابن حجر المصلى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٢) الخوانسارى ، روشتات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوالى بالوفيات

ج ٤ ، ص ٢٤٧ ، السبكى ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ج ٧ ، ص ٢٥ .

الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيرته من أخوه فكان يقول :
 فما للناس يقولون فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعههم يقولون : ركن
 الدين ، (١) فإن كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن الغريب ! وإذا كانت
 منزلة الرازي بين الناس قد حركت ، الغيرة والحقد والحسد في صدر أخيه وأقرب
 الناس إليه فأولى أن تحركها في صدر الآخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعين
 فيه وفي عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حداً جعلت فخر الدين
 يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يستقل ركن الدين في أحد القلاع فاحتله
 السلطان إلى أن قضى نحبه في معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازي
 تجاه أخيه يدل على غلظ في القلب وجحد لو رباط الدم والأسرة . فإن كان
 الرازي قد لجأ إلى السلطان في تحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فمن لا
 نستبعد تأمر الرازي وسغيه لدى السلطان لقبول الشيع محمد الدين البغدادى بعد
 أن استمرت المشاحنات بينها ، يقول الخوانسارى : « وكان بينه وبين الشيع محمد
 الدين البغدادى الواضح المشتهر في ذلك الزمان مشاحنات شديدة ومباعدات
 مديدة بحيث انجر الأمر بينهما إلى أن صدر أمر السلطان باغراق ذلك الرجل
 في الماء بعد أن سعى بعض تلامذة الإمام فخر الدين الرازي عدة في ذلك » (٣)

٣ - خاتمة :

تدل الأعمال التي خلفها لنا الرازي على أنه قد ألم بجميع فروع الثقافة
 في عصره ، وأنه لم يترك علماً من العلوم أو فناً من الفنون إلا وتعلّمه وصنف
 فيه . درس اللغة العربية وآدابها ، واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٥ - ٦ .

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ .

بها ، ويقرض الشعر أحياناً بها ، يقول الصفدي : « له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسي لعله يكون مجيداً فيه (١) » ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة ، وتعلم الطب وذكره ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء وقال عنه : « كان قوى النظر في صناعة الطب (١) » وقيل إنه كتب لعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي الطيب المشهور شرحاً على « قانون » ابن سينا في الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسي اعترافاً له بحميل ضيافته له عندما نزل ضيفاً عليه وهو في طريقه إلى بلاد ما وراء النهر (٣) .

واشتغل الرازي بالكيمياء ولكنه لم يصب فيها نجاحاً ، وفي ذلك يقول ابن القفطي : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضيع في ذلك ما لا كثيراً ولم يحصل على طائل (٤) » . وعرف السحر والفراصة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم .

تتلمذ الرازي في أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل عليه في علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر الياقعي أن فخر الدين الرازي قال في كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري ، وهو على إمام الحرمين أبو المعالي (الجويني) ، وهو على الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني ، وهو على الشيخ أبي

(١) للصفدي ، الوالي بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٣) ابن القفطي ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ص

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، لينج ١٣٢٠ - ١٩١٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

الحسن الباهلي ، وهو على شيخ أهل السنة أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري
الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة . أما اشتغاله في فروع المذهب فإنه اشتغل على
والده المذكور ، ووالده علي أبي محمد الحسين بن مسعود القراء البغوي ، وهو
على القاضى حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على أبي يزيد
المروزي ، وهو على أبي اسحق المروزي ، وهو على أبي العباس ابن سريج ، وهو
على أبي القاسم الأنماطي ، وهو على ابراهيم المزني ، وهو على الإمام الشافعي
المطليبي رضي الله عنه تعالى (١) ، ففخر الدين الرازي في الكلام على مذهب
الأشعري . وفي الفقه على مذهب الشافعي ، وإن كان قد استترك على الأشعرية
والشافعية جميعاً ورد عليها في كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد السكّال السمناني وتفقه عليه (٣) ، ثم اتجه إلى العلوم
العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وكان استاذة في هذه الدراسات محمد
الدين الجبلي ، وهو الأستاذ الذي تخرج في حلقته شهاب الدين السهروردي الذي
قتل متها بالتحلل عقيدته . وقد لازم الرازي محمد الدين الجبلي وسافر معه إلى
مراغة حين دعي للوظف والتدريس بها ، فاستمع الرازي له وأخذ عنه ، ودرس
عليه ابن سينا والفارابي . وكان الرازي قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل إنه
حفظ الشامل لإمام الحرمين ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ، والمستصفي

(١) الباهلي ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيبديدج 70 a - 1178 .

(٢) أنظر كتابنا: *Kholeif Astudy on Fakhr al-Dinal-Razi an dhis Controversies in Transoxiana*, Dar El-Ma areqf Beirut, 1966.

(٣) أنظر الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصمدى ، الواقي بالوفيات
ج ٤ ص ٢٤٩ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٣٥ ، طاش سكوري زاده ،
مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

لغزالي^(١) ، ويصف الصفدى مواهبه فيقول : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهى سمة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الأدلة والبراهين^(٢) » ، ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه كان شديد الحرص جداً فى سائر العلوم الشرعية والحكمية^(٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده فى إحدى المسائل : « دىروى أنه دخل بعض أصحابه يوماً فوجده باكياً حزيناً فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد فى بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع إلى بعض كلام المحصلين فيها ، فرأيت أن أعتقدى كان باطلاً فى هذه المسألة ، فما يؤمننى أن يكون جميع علومى بهذه الصفة^(٤) » .

٤ - رحلاته :

بعد أن أكمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين ، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمراء والسلاطين ولال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته إلى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات^(٥) أدت إلى خروجه من البلاد^(٦) ، فعاد إلى الرأى ثم توجه إلى بلاد ما وراء النهر وعقد مع

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ،

(٢) الصفدى ، الوالى بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٨ ،

(٣) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٨ ،

(٤) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

5 See, Coldziher. Aus der Theologie des Fakhr al Razi

Der Islam, pp. 213-47. Strasburg, 1912

(٦) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، طاس كوبرى زاده ، مفتاح السعادة

علمائها مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه^(١). ومن المرجح أن يكون الرازي قد قام برحلته هذه في حدود عام ٥٨٠ / ١١٨٤ لأن ابن القفطي يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي بسرخس قاصداً ما وراء النهر في عام ٥٨٠ هـ^(٢). هذا فضلاً عن أن الرازي يخبرنا في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٦ م^(٣). ومن المرجح أيضاً أن بقاء الرازي في بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلاً. ولا نعرف ألقاباً كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين^(٤)، أم أنه لم يجد عند بني مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطي^(٥). على أية حال لم يطلب عيش الرازي في بلاد ما وراء النهر فعاد إلى الري. وللازم الأسفار فذهب إلى السلطان شهاب الدين القوري صاحب غزنة فبالغ في إكرامه والإلصاق عليه، وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياث الدين^(٦)، ولكن سرعان ما قامت الفتن التي أدت إلى خروج الرازي من البلاد^(٧). فن جهة استطاع الرازي أن يحصل غياث الدين عن الاعتقاد في

(١) أنظر كتابنا: *Kholeif A study on Fakhr al-Din al-Razi and his controversies in Transoxiana.*

(٢) ابن القفطي، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧.

(٣) *Kholeif A study on Fakhr al-Din al-Razi p. 32*

(٤) المفدى، الوالي بالوفيات ج ٤، ص ٢٤٨، الخوانساري، روحبات الجنات

م ٤٤، ١٩٠٠.

(٥) ابن القفطي، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧.

(٦) الشهر زوري روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٣٦٣٦٩.

(٧) ابن الأثير أبو الحسن محمد بن محمد الشيباني السكامل ج ١ ص ٥٩ - القاهرة

١٣٠٢ - ١٨٥٨.

مذهب الكرامية الذى كان يسود هذه البلاد، فعظم ذلك على الكرامية وأباحتهم^(١) ومن جهة أخرى فقد سب الرازى من على المنبر شيخاً من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجاء الملك ضياء الدين — وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته — لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازى من غزاة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية^(٢) .

عاد الرازى الى خراسان وأكمل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلماً لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك سار للرازى الجلاء العريض والسلطان الكبير ، وبني وزيره علاء الملك بابنة الرازى ، وقيل إن الرازى كان يغلظ عليه في الخطاب في بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلمه ، وقيل إنه أوفد الرازى في سفارة إلى الهند^(٣) . ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف إذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ؛ فإن المصادر التى بين أيدينا لا تذكر شيئاً أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته الى الهند الا عند الصفدى وعلى خلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التى عقدها في بلاد ما وراء النهر حيث يحمل العنوان الآتى : مناقرات العلامة الفخر الرازى في سياحته الى سمرقند ثم جهة الهند^(٤) .

ثم انتهى المطاف بالرازى الى هراة حيث قصدتها في حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م أى قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازى هراة وملك فيها العقار

(١) الشهر زورى . روضة الأفرح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ج ١٢ ص ٥٩ .

(٣) الصفدى ، الوالى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ .

(٤) الرازى ، مناقرات فخر الدين الرازى في بلاد ما وراء النهر ص ٥ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

وكان يلقب فيها بشيخ الإسلام . حدث شمس الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول الرازى إلى هراة قال : « وقد قصدنا الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلاد هاميان وهو في أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه اكراماً كثيراً ، ولصب له بعد ذلك منبراً وسجادة في صدر الديوان من الجامع ليجلس في ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويدعون كلامه (١) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبيهم ، يسألونه وهو يجيب ، وفي بعض الأحيان كان ينوب عنه في الإجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقيداً له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فإن غم عليهم في مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الامام (٢) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء في هراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طعماً في حياته ، فقد كانت الحنابلة تعلق على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم . علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويرى وكذلك امرأته ، فلما قرأها قال . « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويرى ، وذلك مظنة الشباب ، فإنه شعبة من الجنون ، ولرجو من الله تعالى اصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء الا من عصما الله ، وأنا شيخ ما فى النساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه ، وأما أنا فوالله لا قلت ان البارئ سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا يحزنه (٣) » . وبلغت متاعبه في هراة

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٣ ، لخوايسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص

١٩٠ - ١٩١ .

(٣) السفدى ، الرواى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٠ .

الرحمة أن أتعهد يوماً معانينا أهلها :

المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفترق (١)

٥ - صفاته وخلقه :

لعل شراسة أخلاقه وحدة مزاجه هما أيضاً من أسباب عداوة الناس له
وحقدهم عليه . قيل انه نظم هذين البيتين يصف فيها خلقه .

أشكو الى الله من خلق يغيرنى ويحق الثور من عقل ومن دينى
حرارة فى مزاج القلب بحكمة تبدو فتتمو فتغوينى فترضى (٢)

ان صح هذا فان الرجل يكون جديراً بالعرف والثناء على هذا المزاج
الحاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن يملك له دفعا . ونحن أمام
اصرافه هذا لا نملك الا أن نتمسك له العذر على شراسة أخلاقه ، وإيذائه
تلاميذه ، ولأن باحثهم من العلماء ، ولحبه الجاه والباه (٣) . ويبدو أن مزاجه
هذا لم يكن ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل إنه كان فى غاية صباحه المنظر
وقوراً عتياً ، فى صورته فخامة ، له جلالة وافرة ، وعظمة زائدة وكان
جبل الهدن ، ربع القامة ، كبير العنية ، عظيم الصدر والرأس ، وكان فى
صورته فخامة (٤) .

وكأى إنسان لا تغفل حياته من لحظات يرق فيها قلبه بها غلط ، وكثيراً

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة ، مفتاح
السعادة ج ١ ص ٤٤٩ .

(٢) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٤) الصمدى ، الوالى بالوفيات ج ٢ ص ٢٥٢ .

ما كانت تفتاب الرازي هذه المحطات وهو يعطى على المنبر فيبكي ويكثر من
البكاء ويندم ويكثر من الندم (١) .

٦- وصيته ووفاته :

جاء الرازي في آخر حياته ليندم على اشتغاله بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح :
« أخبرني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع فخر الدين الرازي يقول : « يا ليتني لم
أشتغل بعلم الكلام وبكى » (٢) ومن شعر الرازي في هذا المقام :
نهاية إقدام العقول عتال وأكثر سعى العالمين ضلال (٣)

وأمل الرازي وهو على فراش الموت وصية يحترف فيها بالندم والتوبة
جاء فيها : « يقول العبد الراجي رحمة ربه ، الواصل بكرم مولاه محمد بن عمر
بن الحسين الرازي وهو (في) أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا ، وهو
الوقت الذي يلين فيه كل قاس ، ويتوجه إلى مولاه كل آبق اعلوا أني
كنت رجلاً محباً للعلم ، فكنت أكتب في كل شيء لأتقف على كميته وكيفيته سواء
كان حقاً أو باطلاً ، إلا أن الذي لعلني في الكتب المعبرة أن العالم المحسوس
تحت تدبير مديرة المنزه عن مائلة المتغيرات ، موسوف بكمال القدرة والعلم
والرحمة . ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية لما وجدت فيها فائدة

(١) السبكي . طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) ابن الهادي ، حشرات الذهب ج ٥ ، ص ٢٢ .

(٣) ابن أبي عمير ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ ، السبكي ، طبقات الشافعية

تساوى الفائدة التي وجدتتها في القرآن . لأنه يحى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعقيد في إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العملية والمناهج الخفية ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينتهى الأمر فيه إلى الدقة والغوص وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كمال قال . والذى لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مددته بقلمى أو خطر ببالى فاستشهد وأقول : إن علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو لإبطال حق فافعل بي ما أأله ، وإن علمت منى أنى ماسعيت إلا في تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصله ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة ، فأعشى وارحنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطئ المجرمين . وأقول دينى متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابى القرآن العظيم ، وتعويلى في طب الدين عليها . . . (١) .

وطلب في آخر الوصية إخفاء خبر موته خوفاً من أن يمثل أعداءه بجثته . وفي يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستائة (الموافق ٢٩ مارس (آذار) ١٢١٠ م) أسلم الرازى الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (٢) .

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ . ص ٣٧ .

(٢) ابن خلكان ، وفیات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٢ .

٧- أعماله ومؤلفاته :

لا يسع الإنسان إلا أن يعجب لهذه التركة الضخمة التي خلفها الرازي من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال ، لقد قضت حياة الرجل - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : والله إنني أتأسف في القوآت عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل . فان الوقت والزمان عزيز ، (١) .

وكما اختلف الناس حول شخصية ومزله فقد اختلفوا أيضاً حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق إليه (٢) ، ومنهم من قال بأن مدار تصانيفه على الجمع لأقوال الناس (٣) ، وأنه صنف في علوم كان جاهلاً فيها ولكمهم على كل حال فحققوا على أن تصانيفه قد الأثرت في البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس أقبلوا عليها واشتغلوا بها .

ويصف الصفدي المنهج الذي صار عليه في كتاباته ومؤلفاته فيقول: (يذكر المسألة ويفتح باب تسميتها ، وقسمه فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة البر والتقسيم . فلا يهمل عنه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فالضبط له القواعد وانحصرت معه المسائل) (٤) . ولكن هذا المذهب لا يغفل عن عيب الاطناب الشديد ، وإغراق القارئ في لجة من المسائل المتشابهة فيخلط عليه الأمر . وأنا اعترف هنا - من خلال تجربتي مع الرازي ومؤلفاته - بأنني كثيراً ما صجرت عن متابعة الرازي وفهمه في بعض المسائل نظراً لهذا الاطناب والإغراق في

(١) الشهرزوري ، روضة الأبرار ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) الخوانساري : روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٣) الصفدي ، الوالي بالوليات ج ٤ ص ٢٤٩ .

(٤) المرجع السابق ج ٤ ص ٢٤٩ .

التفريعات . ولقد صدق الغزالي حين قال (قرب كلام يزيد الاطناب والتقرير
 غموضاً) (١) والحق أننى كنت كلما صجرت عن متابعة الرازى فى بعض المسائل
 أعود لأقرأ الغزالي فى هذه المسائل نفسها التى تعقدت أمامى عند الرازى ،
 فينتجح أمامى ما إستغلق على عند الرازى . ذلك فى رأى أهم ما يميز كتابة الغزالي
 عن الرازى ، فعند الغزالي نجد الوضوح والدقة وشخصية الغزالي السمحة المتواضعة ،
 أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازى المتحدية دائماً .
 وعندما يختصر مؤلفاته الطوال فإنه يلجأ إلى الاختصار الشديد الذى يغفل بالمعنى
 اختصر الرازى كتابه المسمى (نهاية العقول فى دراية الأصول) فى كتابه المسمى
 (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين) فكتب نصير
 الدين الطوسى شرحاً على (المحصل) قدم له بقوله : (والمعتمد عليه فى إصابة
 اليقين بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطفان يسئل إلى
 الشراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب) (٢) .

ويبدو أن عبارة الخوانسارى — (مدار تصانيفه على الجمل لأقاويل الناس)
 — تنطوى على قدر كبير من الصحة ، لأن الرازى نفسه يعترف بذلك
 فى شعره .

ولم نستند من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٣)

وقد بلغت مؤلفات الرازى أكثر مائه كتاب فى مختلف العلوم والفنون المعروفة

(١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٧ ،

(٢) الطوسى نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٣ ، مطبوع على هامش المحصل
 لرازى ، القاهرة ١٣٢٣ - ١٩٠٥ .

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء

في عصره . كتب في اللغة العربية وآدابها والفقه وأصوله والتفسير والكلام
والفلسفة، كما صنف في الطب والكيمياء والهندسة والمناجم والفراسة والقيافة ،
ويقال إنه صنف في السحر والتنجيم وقد أفرد الرازي لكل فن من هذه الفنون
كتاباً خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازي منصبية على الكلام والفلسفة حتى غلبت عليه
الروح الكلامية والفلسفية في كتاباته في الفقه وأصوله وتفسير القرآن .

الفصل الثاني

الفقه والأصول

١ - الفقه :

يذكر المؤرخون أن الرازي كتب في الفقه شرحاً على كتاب الوجيز للغزالي (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يصد بين أيدينا من كتابات الرازي في الفقه إلا ما جاء في التفسير لآيات الأحكام التي تتعلق بمسائل الفقه، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخاري موضوع البيع (٢) . تناول في المناظرة الأولى مع الرضى النيسابوري أحد فقهاء الحنفية في بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد لينظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلننظر كيف يعالج الرازي - الذي تفقه على مذهب الشافعي - مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الأرسطي ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادي الذي ينبغي عليه التفقه في أمر دينه (٣) .

يقول في مناظرته مع الرضى النيسابوري حول حق الوكيل بالبيع :

-
- (١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٧٥ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٣٠ .
 (٢) الرازي ، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ، ص ٧ - ١٤ .
 ص ٥٤ - ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .
 (٣) كان سببنا عمر بن الخطاب يطوف بالأسواق ويشتري بعض التجار بالدرويقول لا يبيع في سوقنا إلا من يفقه ، وإلا أكل الربا شاء أم أبى .

(الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع . إنما قلنا إن التوكيل لا يتناول هذا البيع ، لأنه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع . فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بضمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له . فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول البيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ . أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الإفادة بحسب المعنى عبارة عما إذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك الشيء لازم خارج عن ما هيته لزوماً دائماً أو لزوماً أكثرياً ، فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم إفادة بحسب المعنى ، وهما الأمران مفقوران : أما أن قيد كونه واقعاً بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوماً دائماً فظاهر ، لأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بضمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزوماً دائماً وإلا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحيثئذ يصير ما به المباينة مشتركاً فيه ، وذلك متناقض ...) (١)

هكذا يعالج الرازي مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصيها في دلالاته اللفظية والمعنوية . ويلجأ إلى التفرقة بين الجنس والفصل حين يقول (إن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة) ويتخذ من هذه القضية أساساً لمعارضة دعوى الأحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع .

ان تطليق هذه القضية - أى التفرقة بين الجنس والفصل - على محل النزاع
يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بشئ المثل ، والبيع بأزيد
من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع
بالغبن الفاحش . . . الخ ، فلفظ (الغبن للفاحش) فصل يميز نوعاً من أنواع
البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ (البيع) جنس مشترك بين الأنواع جميعاً .
وعلى ذلك فإن لفظ (البيع) تقع به المشاركة ولفظ (الغبن الفاحش) تقع به
المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ (البيع) أو
البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش . وكذلك لا يستلزم البيع المطلق البيع
بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش
وإلا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحصل
الخاص كلما حصل العام مثل قولنا : كلما كان هذا حيواناً كان إنساناً ، وهذا
واضح البطلان . ومن ثمة فإن التوكيل بالبيع المطلق لا يفتاوى التوكيل بالبيع
بالغبن الفاحش (١) .

هكذا يسلك الرازى سبيلاً وعرة في معالجة مسائل الفقه يشق فيها على
نفسه وعلى الناس ، ولا يتناولها كما يتناولها الفقهاء في سهولة ويسر اعتماداً على
السنة المطهرة ، يقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) (١) فيرتب
الأحناف على ذلك أنه لا ضرر ولا ضرار إذا كان البيع بغبن فاحش بقصد

(١) أنظر كتابها :

Kholeif, A Study on Fakhr al-Din al Razi, pp. 172 - 179,

Wensink, Concordance et Indices de la Tradition (٢)

Musulmans, vol. III, pp. 488 - 99.

التوصل إلى شراء ما هو أربح منه (١) ، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه طرر (٢) .

ولعل هذه السبيل الوعة التي سلكها الرازي في معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

أصول الفقه :

يقول ابن خلدون في مقدمته في الفصل الخاص بعلم أصول الفقه : (وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفي للغزالي وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه لاهتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة . وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه . ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما الإمام فخر الدين (الرازي) بن الخطيب في كتاب المحصول ، وسيف الدين الآمدي في كتاب الأحكام ...) (٣) .

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٤) ، ومن المؤسف أن يظل مثل

(١) السكاساني ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٦ ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ ، قاضي زادة ، نس الدين أحمد ، نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ج ٦ ص ٧٠ - ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٦ - ١٩٣٧ .
(٢) الشيرازي ، أبو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف ، المهلب ج ١ ص ٣٥٠ ، القاهرة ١٣٣٣ - ١٩٢٤ .

(٣) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون تاريخ
(٤) يوجد منه مخطوطات في القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتبة الهندية بلندن ١٤٤٥ ، بائنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) .

هذا المصدر مخطوطاً حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره أحد من علماء الأصول .

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الأصول فى كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلاً (واختلفت طرائفها فى الف بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب (فخر الدين الرازى) أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ...) (١) ومعنى هذا أن الرازى تناول مسائل الأصول كما تناول مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف .

هذا المنهج وإن لم يكن محتملاً فى الفقه كما قدمنا إلا أنه محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الأصول هى علم النظر فى أدلة الأحكام الشرعية ، وأدلة الأحكام الشرعية هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . ولا شك أن القياس الشرعى أو رأى أو الاجتهاد - وهى ألفاظ تعبر عن مفهوم واحد - تفسح المجال لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل إن الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح إضافة موضوع أصول الفقه إلى موضوعات الفلسفة الإسلامية لصلته بالفلسفة والكلام ، يقول مصطفى عبد الرازق : (وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما ، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها (مبادئ كلامية) هى

(١) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ .

مباحث من علم الكلام . وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها (١) .

ومن البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ، لأن طبيعة الموضوعات هي التي تحدد المناهج الملائمة .

فلننظر كيف يطبق الرازي هذا المنهج على مسائل أصول الفقه . وسنختار بعض المسائل التي يتخذ منها الرازي ذريعة للهجوم على الغزالي محاولاً التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته التي تتلذذ بها الرازي عليها في علم الأصول .

(أ) الصلاة في الأرض المخصوبة .

يقول الرازي في مناظراته في بلاد ما وراء النهر : (اني في بعض الاوقات حضرت بطوس فالزولني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي ، فقلت : انكم افنيتهم اعماركم في قراءة كتاب المستصفي ، فكل من قدر أن يذكر دليلًا من الدلائل التي ذكرها الغزالي من أول كتاب المستصفي إلى آخره ويقرره عندي بعين تقريره من غير أن يحم إليه كلاماً آخر اجنبياً عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (٢) . فجاء في الغد رجل من أذكياهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم في مسألة الصلاة في الدار المخصوبة لظنه أن كلام الغزالي فيها قوي :

فقلت له : إن كلام الغزالي في هذه المسألة في غاية الضعف ، وذلك لأنه قال : جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غضباً ، ولما تغايرت الجهتان لم

(١) مصطفى عبد الرازي ، تهذيب تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٢ ، القاهرة

١٣٦٣ - ١٩٤٤ .

(٢) من المعروف أن الرازي كان يحفظ كتاب المستصفي من ظهر قلب ، أنظر

اليافعي ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

يعد أن يتفرع على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها . وهذا الجواب ضعيف جداً ، لأن الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهذه الأشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول في الحيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما جزءان من ماهية الصلاة .

إذا عرفت هذا فنقول : إن اعتبرنا الصلاة في الأرض المغصوبة جزء ماهيتها الحصول في الأرض المغصوبة ، ولاشك أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة في الأرض المغصوبة محرمة ، وعلى هذا التقدير فالغصب والمحرم ههنا جزء من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الأمر بهذه الصلاة ؛ لأن الأمر بالصلاة المعينة يوجب الأمر بجميع أجزائها . فلبسنا دللنا على أن أحد أجزائها شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيز منهي عنه ، لزم حينئذ توارد الأمر والنهي على النفي الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال .

فثبت أن الذي تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح ، (١) .

هذا النقد الذي وجهه الرازي للغزالي ينطوي على مغالطات سافرة ، فمن جهة يحاول الرازي أن يجعل الأرض المغصوبة جزءاً من ماهية الصلاة لأن الحركة والسكون يلزمهما المكان . وهذا غير صحيح ، لأن حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير محتمة بالمسلم . فهي حركات وسكنات بدون تحديد لمكان بعينه

(١) الرازي ، المناظرات ص ٤٥ - ٤٦ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

ولا يمكن اعتبار تأديتها في مكان بعينه جزءاً من ماهيتها . ألا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد أنها جزء من ماهيتها وذلك كالملايس التي تغطي العورة . ومن جهة أخرى يحاول الرازي إلزام الغزالي بأن قوله يؤدي إلى توارد الأمر والنهي على شيء واحد باعتبار واحد . وهي محاولة باطلة أيضاً ، لأن الأمر بالصلاة مطلقاً سابق على أدائها مطلقاً ، والنهي لم يرد على الصلاة في الأرض المغصوبة بعينها ، وإنما ورد على اغتصاب الأرض مطلقاً ، فلم يتوارد على محل واحد ، ألا ترى لو أن شخصاً غصب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتعلقت ذمته بشيء جديد هو المال المغصوب فيطالب برده (١) .

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى

يحدثنا الرازي بأن الغزالي قال في كتابه شفاء العليل : إنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى ، (٢) . ويفرق الرازي بينهما فيقول : هذا المعنى في غاية الظهور ، فإن قياس المعنى هو أن نبين أن الحكم في الأصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة في الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الأصل . وأما قياس الشبه فهو أن تقنع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، ولما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم ، ومثاله أن النية واجبة في التيمم وغير واجبة في غسل الثياب ؛ والوضوء واقع

(١) أنظر كتابنا .

Kholeif, A study on Fakhr al-Din Al-Razi, pp. 170 - 71

(٢) الرازي ، المناظرات ص ٤٣ .

بينهما . فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشترعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك .

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشترعان في أعناء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتهضان بأحداث معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات . فكان إلحاق الوضوء بالتيمم أولى من إلحاقه بغسل الثياب عن النجاسات .

إذا ثبت هذا فنقول : إن غلبة المشابهة تدل على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلماذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذى لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة . فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة في غاية الظهور . فالتقوى بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق تهويل لا موضع له (١) . لكي نحكم على موقف الرازي من الغزالي في هذه المسألة ينبغي أن نذكر

(١) الرازي ، المناظرات ص ٤٣ - ٤٥ .

بعض ما قيل في قياس الشبه . لقد اختلف علماء الأصول في تعريف الشبه
اختلافاً كبيراً حتى قال إمام الحرمين : (لا يتحرر في الشبه عسارة مستمرة
في صناعة الحدود) (١) . وقال الأمدى : (إن اطلاق اسم الشبه ... والاختلاف
فيه راجع إلى الاصطلاحات اللفظية ، (٢) . وقال ابن الأنبارى في الشبه :
ولست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه ، (٣) .

ولعل السر في هذا الاختلاف يرجع إلى أن الوصف الشبهى وسط بين
المناسب والطرود وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما صعباً . وكذلك
المناسب يختلف المراتب ، فمنه المناسب بالذات ، والمناسب بالتبع . وإذا كانت
العقول متفاوتة في قدرتها فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على
شخص آخر ، وهنا يقع الاختلاف في نوع هذا الوصف أهو مناسب أم
شبهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه . وقد أشار الباقى إلى
ذلك ضارباً للأمثلة بقوله : (الوصف المقارن للحكم إن ناسب بالذات فهو
المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وإن لم يناسب بالذات بل بالتبع أى
بالاستلزام فهو الشبه ، كتعليق وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يتناس
عليه الوضوء ، فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية وإلا
لاشترطت في الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث إنها عبادة ، والعبادة

(١) إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ، مخطوطة
الأزهر رقم ٩١٣ أصول .

(٢) الأمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد سالم ، الاحكام فى أصول الأحكام
ج ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ - ١٩٤٠ .

(٣) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد العول إلى تحقيق الحق
من علم الأصول ج ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ .

مناسبة لا شرائط النية . وإن لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال
المالكي مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : إنه مائع تبني القنطرة
على جلنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر ، فإن بناء القنطرة على
الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً ولا مستلزماً له ، (١) .

على أنه يصح إطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) . ألا ترى أن القياس
عبارة عن إلحاق فرع بأصل بجماع يهبط فيه . فالفرع إذن شبيه بالأصل ،
ووجه الشبه بينهما ما يوجد في الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالبيسند
في قياسه على الخمر شبيه بها في المفسدة .

وإذا تأملنا النص الذي أقتبسناه من مناظرات الرازي نجد أنه ذكر الشبه
وغلبة الأشباه وجعلهما شيئاً واحداً ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير
من علماء الأصول . جاء في نهاية السؤل : ومقتضى كلام المصنف أن القاضى
عالم في الشبه وفي قياس الأشباه . وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ،
وليس كذلك . فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه
خلاف ، لأنه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما .
وذكر في البرهان قريباً منه أيضاً . وكلام المحصول لا يرد عليه شيء ، فإنه نقل
خلاف القاضى في الشبه خاصة ، ونحن الذى أوقع المصنف في الوهم أن الإمام
بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس
غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصليين إل آخر ما قال ، فتوهم

(١) الأسنوى ، جال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح

منهاج الوصول ج ٣ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٦ .

(٢) الغزالي ، المستصفى ج ٢ ، ص ٣١٠ .

المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم في تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو اشار به إلى وقوع الفرع بين أصليين ، (١) .

فقياس الشبه هو الذى يكون فيه الوصف الذى يغلب به ظن العلية هو المشابهة فى الحكم أو فى الصورة على خلاف فى ذلك ، فمثلا الحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع ويشترى ، وهو المشابهة فى الحكم . وحمله ابن عليه على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف ، وهو المشابهة فى الصورة . أما قياس غلبة الأشباه فهو الذى يكون الفرع متردداً بين أصليين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهاه الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكر الرازى .

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الغزالي حين قال بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد إلى التحويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله .

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدمًا لا نزاع بين الأصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لابد أن يقوم الدليل على صحتها . كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون علة جموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصح التحليل به ، وأنه إذا ورد نص أو أجساع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . وأختلفوا وراء هذا فى العلة المستنبطة ودليها . ففريق أكتفى

(١) الأسنوى ، نهاية السؤل ج ٣ ص ١٠٥ .

بالطرد دليلاً ، فاسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . فالتلازم بين العلة والمعلول وأطراد وجودهما معاً دليل على ثبوت العلية : وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لا بد في الوصف من كونه تخيلاً ، أى موقعاً في القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد له اعتبار . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير هذا المحل .

والمشهور في كتب الأصول منذ زمن بعيد أن شارطى التأثير هم الحنفية والثنافين له هم الشافعية . والدوران أو الطرد والعكس إما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وأنعدامه مع أنعدامه ، أى مجرد مقارنة الحكم للوصف وجوداً وعدماً بدون أن يكون له تأثير في الحكم ، وإما أن يكون عبارة عن وجود الحكم بوجود الوصف وأنعدامه بأنعدامه ، أى ثبوت الحكم بثبوت الوصف وجوداً وعدماً . ومعنى ذلك أن للوصف تأثيراً في الحكم . وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في علية الدوران بمفهومية السابقتين . فمن يرى عليته مطلقاً صاحب نهاية السؤل : (ولنا أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً ، وكل حادث فلا بد له من علة بالضرورة ، فعلته أما الوصف المدار أو غيره ، لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة ، لأن ذلك الغير أن كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، والا لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه . وإذا حصل ظن أن غير ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى) (١) .

وممن يرى عليته بالمعنى الثانى الإمام الغزالى : (وقد قال قوم : الوصف

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح

إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ، لأن الرأفة
المخصوصة مقرونة بالشدة في الحز ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند
تجدد ما ، وليس بعلة ، بل هو مقتن بالعلة ، وهذا لأن الوجود عند الوجود
طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لأن العكس ليس بشرط في العلة الشرعية
فلا أثر لوجوده وعدمه وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم
بشبهته فهو علة ، فكيف إذا انضم اليه : أنه وال يزواله . أما ما ثبت مع
بشبهته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرأفة المخصوصة مع الشدة (١).

وهذا هو رأى الغزالي أيضاً في كتاب شفاء العليل الذى يتناوله الرازى
بالنقد والتجريح حيث يقول . (إنه عقد بابا طويلا في الطرد والعكس هل يدل
على العلية ؟ ، ثم إنه بعد الاطنات الكثير وايراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار
عندى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف
لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما إذا ثبت الحكم بثبوت
الوصف وعدمه فهذا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . هذا
ما قاله الغزالي ، وهو عجيب ، لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئاً مغايراً
لنفس العلية ، وكون الحكم ثابتاً بثبوت ذلك الوصف ومعدوماً بعدمه هو
نفس العلية ، فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلاً على العلية لزم جعل الشيء دليلاً
على نفسه ، وهو محال (٢) .

(١) الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ج ٢ ، ص ٣٠٧ ، القاهرة

١٣٢٢ - ١٩٠٤ .

(٢) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ .

— ٣٩ —

لا يخلط الغزالي بين العلية والدليل عليهما كما يظن الرازي ، لأن العلية هي
كون الوصف مؤثراً في الحكم ، والدليل على عليته إطراده ، أى كلما ثبت
الوصف ثبت الحكم وكما انتفى الوصف انتفى الحكم . فإذا قلنا: إن دالة تحريم
الخمر هي الإسكار ، كان الإسكار وصفاً مؤثراً في الحكم وهو الحرمة ، والدليل على
عليته وجود الحرمة كلما وجد الإسكار ولو من الماء أو اللبن .

الفصل الثالث

التفسير

١ - تبين الآراء حول قيمة تفسير الرازي :

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازي الذي ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازي (فيه كل شيء إلا التفسير) (١) ، فيرد عليه تاج الدين السبكي قائلاً : (فيه كل شيء إلا التفسير) (٢) ، أما طاش كوبري زادة فيذهب إلى أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل في مباحثه يجد فيه كثيراً من الأمور الدوقية (٣) . ويكتفى جولد تسيهر بإشارة وجيزة عن تفسير الرازي في كتابه : مذاهب التفسير الاسلامي Die Richtungen Islamischen Koranauslegung حيث يورده عاتمة التفسير المشرع الاصيل الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آخر (٤) .

-
- (١) السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الايمان في علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ هـ - ١٨٦١ م ، المجلد ٤ ، ص ٢٥٤ .
- (٢) المجلد ٤ ، الوالي ج ٤ ، ص ٢٥٤ .
- (٣) طاش كوبري زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الأولى .
- بمهدر آباد بالهند .

- (٤) Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung. P. 133.

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تتطوى على قدر كبير من الصحة، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير صورة الفاتحة الذي أفرد له الرازي مجلداً ضخماً لا يسعه إلا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١). ولكن هذا الظن قد تبدد في نفسي بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازي والتوغل فيه وفي مباحثه، وأصبحت أكثر ميلاً إلى رأي تاج الدين السبكي وهو أن تفسير الرازي فيه كل شيء مع التفسير. فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية. وإن كانت النزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير، كما غلبت عليه في التأليف. ويكفى أن تلقى نظرة على فهرست التفسير لتعرف أن الرازي لم يترك مسألة من مسائل الكلام إلا وعرض لها وفصل القول فيها. عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدايته في أكثر من موضع في التفسير، وفصل التول في صفات الله وأفعاله وفي ما يجوز عليه وما لا يجوز من الأسماء والصفات والأفعال، وتكلم في أفعال العباد وفي عصمة الأنبياء وشفاعتهم، وفي الكفر والإيمان، وناقش المعتزلة في شيثية المعلوم وخلق القرآن وصفات المعاني ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد. ولا شك أن هذه هي أهم المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة. كما تصدى الرازي لكثير من الفرق الكلامية الأخرى كالكرامية والتعليمية وغيرهما من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذي ينتمى إليه الرازي.

فلننظر كيف يذكر الرازي الآية ثم يشير كل ما يتصل بها من مسائل كلامية

(١) أنظر مقدمة كتابنا:

حتى ليبدو لنا أحياناً وكأن الآية ليست الا مجرد مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى (ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آية والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) (١) .

يستدل الرازي بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبراهنه عن العبد والذد (٢) ، ويحدد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على ذلك هي :

خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض . وقبل أن يعرض الرازي لهذه الأدلة بالتفصيل وبين كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يشير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، لأنه تعالى قال : إن في خلق السماوات والأرض . . . إلى قوله : لآيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الآيات ليست إلا في المخلوق ، لأن المخلوق هو الذي يدل على الصانع ،

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازي ، التفسير ، ج ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

فدللت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث في أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين ،
ويكفى أن نذكر أن الخلاف في هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة
والمتبئين لها ، ولكنه بين المتبئين أنفسهم بعضهم مع بعض . فأهل السنة
والجماعة من الأشاعرة الماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة إلا أنهم
يختلفون على صفة الخلق ، وهل هي صفة حقيقية أم صفة نسبية ، وهل الخلق
هو المخلوق أم غيره (٢) .

ذهب الماتريدية إلى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة
قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها من صفات المعاني
وهي تتعلق بإيجاد المخلوق أو المكون وإخراجه من العدم إلى الوجود وفقاً
لعلم الله وإرادته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده في زمن معين
يوجد منه بتخليقه أو تكوينه . وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق
أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله ،
بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله . وإذا كان الخلق قد جاء في هذه
الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك إلا على سبيل إقامة المصدر مقام المفعول كما في
العلم والقدرة ، إذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور .
فاستعمل لفظ (الخلق) في هذه الآية بمعنى (المخلوق) على سبيل المجاز ، لأن

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) أنظر هذه المسألة في كتابنا

(الخلق) ليس موضوعاً في أصل اللغة (للمخلوق) ، وإنما كثر استعماله بمعنى المخلوق . ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدية استعمالاً لنظ (التخليق) حتى لا يؤخذ بمعنى (المخلوق) وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة قائمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) .

أما الأشاعرة — ومن بينهم الرازي — فيرون أن الخلق أو التكوين ليس إلا مجرد صفة إضافية أو صفة لسمية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل . وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لأنه أمر اختياري يحصل في العقل من نسبة الخلق إلى المخلوق . فليس الخلق أمراً عتقاً مغايراً للمخلوق في الخارج ، وإن كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهني فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، إذ الوجود في الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو إدراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لا تتقدر إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق . أما الصفة المتعلقة بإيجاد المخلوق وإخراجه من العدم إلى الوجود فهي صفة القدرة وليست صفة الخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق سلوحي قديم وهو تعلقها بصحة إيجاد الأشياء ، والآخر تعلق تنجيزي حادث . وما الخلق أو التكوين إلا هذا التعلق التنجيزي الحادث الذي هو نفس إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الأشاعرة لإثبات الخلق أو التكوين صفة

(١) أنظر النسفي ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد .

زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء (١).

وحين يعرض الرازي لهذه المسألة في التفسير يكتفي بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء إلى أصحابها فيقول : (ان الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الآية فهي هذه الآية ... واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه ... (٢) هكذا يسكت الرازي عن ذكر أطراف الخلاف وكأني به يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس في هذه المسألة وما احتدم حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : ان أصل لفظ (الخلق) في كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسماً لأفعال الله ؛ لأن جميع أفعاله صواب . وفي القرآن ما يدل على أن الخلق بمعنى التقدير ، قال تعالى : (ولخلق كل شيء فقدره تقديراً) . ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقديره (٣) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد في ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب اليه أئمة القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازي في غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد في

(١) الرازي ، لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات س ٢٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٥ م ، والمنظرات س ١٧ - ٢٢ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ٢ ، س ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ٥٨ .

الآية أموراً ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجرى على الإللف والعادة لما صحت هذه الآية ، وثانيها لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالإلهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات ، وثالثها ان سائر الاجسام والأعراض وان كانت تدل على الصانع الا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الثمانية أى خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر لأنها دلائل ثم هى نعم للناس أيضاً ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فإنه ينفذ الى العقل والقلب جميعاً (١) .

والمسألة الرابعة : قيل فى أسباب نزول هذه الآية إنه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية د وإلهم إله واحد ، فقال كفار قريش بمكة : كيف يسمع الناس إله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيل أيضاً إن قريشاً سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصارى عن آيات المسيح فذكروا لهم إبراء الاكمة والأبرص وإسحيا الموق ، فطلبت قريش من النبي عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهباً فتكون هذه آياتهم ويرداد يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى إليه أن يعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبوا عذاباً ألياً لم يعذب به أحد من العالمين ، فخشى النبي على

قومه ، وقال عليه السلام . ذرني وقوى أدعوه يوماً فيوماً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً أن خلق السماوات والأرض وسائر مآذرك أعظم من جعل الصفا ذهباً ، وآية لهم يردادون بها يقيناً إن كانوا يعقلون (١) .

يعود الرازي بعد إثارة هذه المسائل الأربعة إلى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر وسائر مآجاء في الآية من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازي بالنظر في أحوال السماء فيعترض موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الأفلاك بالنسبة إلى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعدد الأفلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الأعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان معرفة الأفلاك ومقادير حركتها ، ويستعرض في ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الصينيين والبابليين والمصريين وعلساء الروم والشام ويعترض عليهم أحياناً (١) . وفي بيان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازي أربعة عشر وجهاً لهذه الدلالة ترجع جميعها إلى أن الأفلاك رغم اتفاقها في الطبيعة الفلكية إلا أن كلا منها قد اختلف بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين واتلاف معين ولون معين ، ولا بد من مخصص مدبر يخصص كلامها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب العجيب (٢) .

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ - ٩٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٣ - ٦٥ .

ثم يعضى الرازى على هذا النمط في بيان أحوال الأرض وسائر ما جاء في الآية من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١).

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآية من مسائل كلامية ولغوية وفلكية ثم يذكر سبب لزول الآية وآراء المفسرين . ولا شك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى إليهم الرازى وإنما أيضاً فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيراً فى التفسير . .

أما المسائل اللغوية فأحياناً لا يوليها اهتماماً كبيراً كما هو الحال فى هذه الآية التى عرضنا لها . وأحياناً أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقتها وأسرارها . ولا شك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكنى أن تلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللغوية ومدى معرفته باللغة وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء من « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول أنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسماً أو فعلاً ، متقدماً أو متأخراً . فإن كان اسماً متقدماً فهو كقولنا : إبتداء الكلام باسم الله ، وإن كان اسماً

متأخراً فهو كقولنا : باسم الله ابتدائي ، وإن كان فعلاً متقدماً فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وإن كان فعلاً متأخراً فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) .

ثم يتساءل الرازي هل التقديم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد في القرآن ، ويستشهد على التقديم بقوله تعالى « بسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « اقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجع الرازي التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعاً . أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر » (٥) وقوله تعالى « إياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى « بسم » . أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فإن التقديم في الذكر أمعن في التعظيم . وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدئ » .

لكن هل اضممار الفعل أولى أم اضممار الاسم ؟ يذكر الرازي أن مذهب أبي بكر الرازي هو اضممار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن يدل على ذلك في

(١) الرازي ، التفسير - ١ ص ٥٣ .

(٢) يعني تقديم الجار والمجرور على المعلق أو تأخيره عنه .

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٤) سورة العلق ٩٦ آية ١ .

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ .

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

قوله تعالى « اياك نعبد و اياك نستعين » (١) وتقديره «قولوا اياك نعبد و اياك نستعين» فكذلك الحال فى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢).

والجر يحصل بالحرف أو بالإضافة ، يحصل بالحرف كما فى قوله « بسم » وبالإضافة كما فى « الله » . أما فى « الرحمن الرحيم » فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف فى الإعراب . وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت حروف الجر الجر؟ ولم اقتضت الإضافة الجر؟ وهل اقتضاء الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الإضافة؟ وما هى أقسام الإضافة؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك إلى بحث علاقة الشئ بالاسم الموضوع له ، فيذهب الى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم الذين اصطلاحوا على إطلاق الاسماء على المسميات . ومعنى هذا بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت لغاة اجتماعية صرفة . يقول الرازى : « كون الاسم اسما للشئ نسبة اللفظة المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلاحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشئ المخصوص ، فكأنهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنها

(١) سورة الفاتحة آية ٥ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

أردنا بها ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى
لاجرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى
الله تعالى ، (١).

ولا يمكن أن يكون (الاسم) في قوله تعالى (بسم) صلة زائدة ، والتقدير
(بالله) ، وأن الله تعالى ذكر لفظة (الاسم) أما للتبرك أو للفرقة بينه وبين
القسم كما يذهب إلى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول
فعلاً من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد
(أبدأ بذكر الله) ومعناه (أبدأ بسم الله) (٢).

ثم يبحث الرازي مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيحدث عن
الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله (بسم) ، والوقف
الكافي كالوقف على قوله (بسم الله) أو (بسم الله الرحمن) ، والوقف الكامل
كالوقف على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) . والاجماع منعقد على قراءة
(بسم الله) و (الحمد لله) بدون تغليظ اللام تفخيماً ، لأن الانتقال من
الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل كالاتصال من التسفل إلى التصعد . ولكن
يستحسن تفخيم اللام وتغليظها في هذه الكلمة في حالة رفعها ونصبها كقوله :
(الله لطيف بعباده) (٣) . وقوله (قل هو الله أحد) (٤) . وقوله (إن الله اشترى

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(٣) سورة الشورى ٤٣ آية ١٩ .

(٤) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ .

من المؤمنين أنفسهم (١). وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان (٢).

ويبحث الرازي حروف البسمة من حيث التشديد والاذغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول في ذلك ويأمن أدق جوانب ما تسميه بعلم الصوتيات.

ويشير الرازي بعد ذلك المباحث اللغوية والعقلية (٣) المتصلة بالاسم. أما المباحث اللغوية في الاسم فإن الرازي يذكر اختلاف اللغويين في هذه الكلمة واشتقاقها، ويناقش آراء المدرستين الكبيرتين في اللغة، أي مدرستي الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول: «في هذا اللفظ (أي لفظ داسم) لغتان مشهورتان: تقول العرب: هذا اسمه وسمه، قال: يسم الذي في كل سورة سمه، وقيل فيه لغتان غيرهما: يسم وسم، قال الكسائي إن العرب تقول تارة: اسم، بكسر الألف، وأخرى يسمه، فاذا طرخوا الألف قال الذين

(١) سورة التوبة ٩ آية ١١١.

(٢) الرازي، التفسير ج ١، ص ٥٤.

(٣) يدخل الرازي في صميم موضوعات علم الكلام حين يرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم، فيثير للسؤال الكلامية المشهورة عند المتكلمين: هل الاسم نفس المسمى أم غيره، ثم ينظر في الأسماء ودلالاتها على الصفات فيطرق أهم مباحث علم الكلام وتتمنى به مبحث الأسماء والصفات فيرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شيء وجسم وجوهر، ثم يتناول صفات المعاني وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها، أنظر ج ١، ص ٥٦ - ٨١.

لغتهم كسر الألف : مُسم ، وقال الذين لغتهم ضم الألف : سِم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سِمًا يسمى قال : اسم وسم ، ومن جعل أصله من سِمًا يسمو قال : اسم وسم . وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماء . وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سمي ، وجمعه أسماء وأسامي . وفي اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به . وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم في المعلوماتية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عالياً على المعنى ومتقدماً عليه . وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمه ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعروفة للسمي ... ، (١) .

هكذا يعضى الرازي في عرض آراء اللغويين ومناقشتها وإبداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها أدنى صلة بالبسملة إلا وعرض لها وأمعن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهداً على ثقافته اللغوية الواسعة . ويشهد التفسير أيضاً على ثقافة الرازي للشاملة بالفقه من فروع وأصول . والرازي فقيه شافعي يهتم ببيان مذهب الشافعي والالتصاف له في تفسير آيات الأحكام . فلننظر في تفسيره لقوله تعالى : (وجراء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين) (٢) . يرى الرازي أن هذه الآية أصل كبير من أصول علم الفقه ، إذ يقتضى هذا الأصل يلزم أن تقابل كل جنابة

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٦ .

(٢) سورة القورى ٤٢ آية ٤٠ .

بمثلها ، إن الظلم والبغى والعدوان في طبع الناس ، فإذا لم يزرعوا عنه أنفتحت أبواب هذه الشرور فلا تستقيم الحياة . وقد حرص الشرع على أن يكون الجراء بقدر الجنائية ، لأن الزيادة في الجزاء ظلم . وهذا الأصل قد تأكد بنصوص أخرى في القرآن كقوله تعالى (وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) (١) . وقوله تعالى (من عمل سيئة فلا يجرى إلا مثلها) (٢) . وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) (٣) . والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة . ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الأصل المطلق في صور كثيرة إما بناء على نص آخر أو بناء على قياس . ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب إليه الامام الشافعي من أن المسلم لا يقتل بالذي ، والحر لا يقتل بالعبد ، لأن المماثلة التي هي شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذي ، وبين الحر والعبد ، كما أن الأيدي تقطع باليد الواحدة (٤) .

هكذا يعضى الرازي في التفسير مفصلاً لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية . يذكر الآية ويشير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لآراء المفسرين وسبب نزول الآية ، ويناقش الآراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة الرازي

(١) سورة النحل ١٦ آية ١٢٦ .

(٢) سورة طه ٤٠ آية ٤٠ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .

(٤) الرازي ، التفسير ج ٧ ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

وغزارة معارفه وسعة ثقافته وإلمامه بجميع فروع العلم المعروفة في عصره .
ونحن لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر في تفسير
الرازي أزددنا ميلاً إلى رأى تاج الدين السبكي واقتناعاً بقوله بأن تفسير
الرازي (فيه كل شيء مع التفسير) .

أما رأى طاش كوبرى زاده الذى يذهب إليه وهو أن الرازى صنف
التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فإنه رأى عار من
الصحة ، لأن طاش كوبرى زاده يستند فى هذا الزأى الذى ذهب إليه على قصة
يرويها عن لقاء الرازى يشيخ الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر
له والمتوفى عام ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازى بثنتى عشرة سنة . وهى
قصة وإن كانت لا تخلو من طرافة وتعلو بعض أجزائها مسحة من الحقيقة إلا
أنها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب . يروى طاش كوبرى زاده
هذه القصة فيقول : (سمعت رجلاً ثقة عالماً عابداً زاهداً عارفاً صادقاً أنه حكى
أن الإمام (فخر الدين الرازى) لما دخل هراة أتاه من بها من العلماء والصلحاء
والسلاطين والأمراء . وسأل يوماً : هل بقى أحد يخلف عن زيارتنا ؟ فقال
أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع فى زاوية . قال الإمام : أنا رجل
واجب التعظيم ، وأنا إمام المسلمين ؛ فلم لم يزرني ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام
الإمام ، فما تكلم بشيء أصلاً ، ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاماً ،
فدعوهما ، فأجابا الدعوة ، وأجتمعا فى حديقة ، فسأله الإمام عن سبب تخلفه
عن أتيناها فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتي ، ولا تقص فى تخلفي عنها
قال الإمام : هذا هو جواب أهل الأدب ، يعنى الصوفية ، فقل لى حقيقة الحال .
فقال ذلك الرجل : لآى شيء وجبت زيارتك ؟ قال : أنا إمام المسلمين ، وواجب

التعظيم . قال: إن افتخارك بالعالم ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة من البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله تعالى جعل في قلبي نوراً لا يدخل معه الشك فضلاً عن الحاجة الى البرهان . فأثر هذا الكلام في قلب الامام فتأب في ذلك المجلس على يديه ، ودخل الخلو ، وفتح له ما فتح ؛ وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير . وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ ابو الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره (٢) .

ونحن لا نشك في أن الرازي قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه معاصره فضلاً عن أن ابن العماد يذكر أن الرازي اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بنفسه (٣) . ولا نستبعد الحوار الذي دار بين الرازي والشيخ نجم الدين في هذه القصة ، ذلك لأن كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ إلى القلب بما تحمل من لبرات الصدق التي تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين . ولكننا نستبعد أن يكون الرازي قد دخل الخلو على الشيخ نجم الدين وتأب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدى التي غلبت على طبع الرازي وسيطرت عليه

(١) في الأصل : مائة براهين .

(٢) طاش كوهري زادة : مفتاح السعادة ومعباح السيادة ج ١ ، ص ٤٥٠ — ٤٥١ . الطبعة الأولى ، حيدرآباد بالهند .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٧٩ ، طبعة القاهرة .

ولازمت طوال حياته هي التي دفعته إلى كتابة التفسير . وهو يعترف بذلك صراحة في بداية تفسيره لسورة الفاتحة حيث يقول (أعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها وفوائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ؛ وقوم من أهل الجهل والغى والعناد ، وحلوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني ؛ فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول (٣) .

هكذا يتعدى الرازي حساده وأعداءه - وما أكثرهم - بكتابة هذا التفسير وإفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة . ولا شك أن التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد بالرازي كل البعد عن أن يكون أهلاً للمشاهدة ، ذلك لأن شرط المجاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتنا وعيوبها وشرورها وصفاتها المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد والرياء إلى آخره من الأخلاق التي لا يقبلها العقل ولا الشرع . ولقد كان العجب والكبر - فضلاً عن التحدى - من أهم صفات الرازي البارزة .

والشواهد على ذلك كثيرة في كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع العلماء (١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك إن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة .

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢

(١) أنظر مناظرات الرازي مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيق المؤلف ونشرة دار المشرق بيروت ١٩٦٦ ،

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التي يدركها الصوفية إدراكاً مباشراً بالدوق خلال التجربة الروحية التي يحصل لهم فيها الاشراف ويفيض عليهم فيها العلم الدوق الذي لا يخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازى فى التفسير إلى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصحبها فى قوالب منطقية جامدة تأبأها طبيعة تلك الحقائق . يقول الرازى وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيرها فى تفسير البسملة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميمنى مع الأستاذ أبي القاسم القشبرى فقال الأستاذ القشبرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئاً إلا وكانوا قد رأوا الله قبله . قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة برهان الإن ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان الم (٢) ، ومعلوم أن برهان الم أشرف (٣) .

هكذا تنقلب بمجاهدة المريد إلى برهان آل إن ، كما تتحول مشاهدة المراد إلى برهان آل لم ،

(١) جاء فى كتاب معيار العلم فى فن المنطق للإمام أبى حامد الغزالى : « مطلب (لم) وهو طلب السلة لجواب (هل) ، كقولك لم كنت العالم خادناً ، وهو إما طلب صلة التصديق كقولك : لم قلت (إن) الله موجود ، فانه لا يطلب الصلة فى وجوده ، بل الصلة فى وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلغة المنطقيين . وقياس الدلالة بلغة المتكلمين) ص ١٦١ الطبعة الثانية ، الساهرة ١٩٢٧ . وانظر أيضاً ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

نعود بعد ذلك إلى العبارة الوجيزة التي وردت عن تفسير الرازي على لسان جولد تسبير في كتابه : مذاهب التفسير الاسلامي : Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung ، حيث عده خاتمة التفسير المشر الاصيل الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آن لآخر (١) ، فنقول بأن جولد تسبير إذ يكتفى في كتابه بتلك الإشارة العابرة الى تفسير الرازي فإنه بذلك يجرى على سنة القدماء ، من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكي وطاش كوبري زادة الذين عرضنا لأحكامهم الخاطئة على تفسير الرازي دون أن يكفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومن ثمة فإن هذا التفسير الكبير لم يزل العناية التي يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الآراء المتباينة حول قيمة تفسير الرازي لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة والبحث .

٢ - اعجاز القرآن :

يذهب الرازي الى أن القرآن معجز وأن الاعجاز في فصاحته (٢) . أما أن القرآن معجز فلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم التحدي . لقد تحداهم الله بالقرآن في مواضع كثيرة ، تحداهم بأن يأتوا بقرآن مثله في قوله تعالى : قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون

(١) Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, p. 123.

(٢) الرازي ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ ، التفسير ج ١ ص ٣٣٠ ، ج ٥ ص ٤٥٨ ، نهاية العقول في دراية الأصول ج ٢ ، ورقة ٨٢ - ٨٤ ، ١٢٧ - ١٣١ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، (١) وتحداهم بأن يأتوا بعشر سور في قوله تعالى : أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، (٢) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة في قوله تعالى : وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ، (٣) . ثم قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى : فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا ، (٤) . ورغم هذا التحدى الذى وقع مرة بالقرآن كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضة القرآن وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد جاء القرآن ليطلب الى العرب ترك أديانهم ورياستهم وإلوجب عليهم ما يتعب أهدانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بعداوة أصدقائهم وسداقة أعدائهم بسبب الدين . ولاشك أن كل مطلب من هذه المطالب يكفى لأن يكون سبباً وداعياً للمعارضة لما ينطوى عليه من المشقة البالغة على القلب ، لاسيما على العرب الذين هم أكثر الأمم حمية (٥) .

أما الإعجاز فيرجع فى رأى الرازى إلى الفصاحة (٦) . وهذا هو رأى أكثر

(١) سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ .

(٢) سورة هود ١١ آية ١٣ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ٣٣ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٤ .

(٥) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول ج ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة القاهرة

رقم ٧٤٨ توحيد .

(٦) الرازى . نهاية الإعجاز فى دراية الإعجاز ص ٧٥ ، طبعة القاهرة ١٣١٧

علماء أهل النظر الذين يضعون القرآن في أعلى طبقات البلاغة (١) ولا يمكن أن
نتبين المزايا الكامنة في نظم القرآن ، وفي مبادئ الآيات ومقاطعها وفي ضرب
كل مثل ، ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة إلا بدراسة المباحث التي يشتمل
عليها علم البلاغة كالإيجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه والتشليل والتقديم والتأخير
والإيجاز والحذف والوصل والفصل وسائر وجوه المحاسن المعتمدة في النظم
والنثر . ولذلك كان علم البلاغة في رأي الرازي من أشرف العلوم الدينية وأرفع
المباحث اليقينية ؛ لأنه يبحث عن دلالة القرآن على صدق الرسول وأثبتات
نبوته (٢) .

أما وجوه الإعجاز الأخرى فيعرض لها الرازي ويعترض عليها ، ولا يكاد
يذكر شيئاً في كل ما يعرض له أو يعترض عليه لم يسبق إليه .

يبدأ الرازي برأي النظام في الصرفة الذي يزعم أن الله تعالى ما أقول نقرآن
ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر الكتب المنزلة لبيان أحكام
الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا بمعارضته لأن الله تعالى صرفهم عن
هذه المعارضة (٣) ، فيعترض الرازي عليه قائلاً : « إن عجز العرب عن المعارضة

(١) أنظر الخطابي ، أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم ، بيان إعجاز القرآن ص ٧١
البرهاني ، أبو الحسن علي بن عيسى ، النكت في إعجاز القرآن ص ٦٩ ، الجرجاني ،
أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافية ص ١٠٧ - ١٣٢ . وهذه الرسائل
الثلاث جميعها وحقتها محمد بن خلف الله ومحمد بن غلول سلام ونشرت تحت عنوان ثلاث رسائل
في إعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضاً الأبيحي ، كتاب المواقف ص
٥٥٨ ، ٥٦٣ .

(٢) الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ .

لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن ، بل كلن يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كلن مقدوراً عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتي أن أضع يدي على رأسى هذه الساعة ويكون ذلك متعذراً عليكم ويكون الأمر كما زعم ، لم يكن تعجب القوم من ومنع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها يطل ما قاله النظام ، (١) .

هذا الاعتراض الذى ذكره الرازى نجده عند أبى سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم الخطاطبى البسقى المولود عام ٣١٩ هـ / ٩٣١ م أى قبل ولادة فخر الدين الرازى بأكثر من قرنين من الزمان . يقول الخطاطبى فى رسالته له بعنوان : بيان إعجاز القرآن : « وذهب قوم إلى أن العلة فى إعجازه العسفة ، أى صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كانت مقدوراً عليها ، غير معجوز عنها ، إلا أن العائق من حيث كان أمراً خارجاً عن مجارى العادات صار كسائر المعجزات . فقالوا : لو كان الله عز وجل بعك نبيا فى زمان النبوات ، وجعل معجزته فى تحريك يده أو مد رجله فى وقت قعوده بين ظهرائى قومه ، ثم قيل له : ما آيتك؟ فقال : آيتى أن اخرج يدي أو أمد رجلى ، ولا يمكن أحدكم أن يفعل مثل فعلى ، والقوم أسعوا الإبدان ، لا آفة بشيء من جوارحهم ، فحرك يده أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه ، كان ذلك آية دالة على صدقه . وليس ينظر فى المعجزة إلى عظم حجم ما يأتى به النبي ولا إلى قسامة منظره . وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمراً خارجاً عن مجرى العادات ، ناقضاً لها ، فهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها . وهذا أيضاً وجه

قريب ، الا أن دلالة الآية تنهد بخلافه وهى قوله سبحانه : وقل لئن اجتمعت
الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً ، فأشار في ذلك الى طريقة التكلف والاجتهاد ، وسيله التأهب والاحتشاد
والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد
غيرها ، والله أعلم (١) .

ويذكر الرازى اعتراضاً آخر على الصرفة فى كتابه نهاية العقول فى دراية
الاسول فيقول : و ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة افتقدوا
العلوم التى لابد فيها لوجوب لى أن يعلموا ذلك فى أنفسهم بالضرورة
وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقات التخلية ، ولو علموا ذلك لتذكروه
ولذاع وانتشر (٢) .

وهذا الاعتراض نجده عند أبى بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني
المتوفى عام ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان .
يقول الجرجاني فى الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين
بالصرفة : وما يلزمهم من أصل المقالة أنه كان ينبغي له ان كانت العرب
منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يتعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت
ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، وكانوا قد قالوا للنبي صلى
الله عليه وسلم : الا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا
واحتلت فى شيء حال بيننا وبينه ، نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما

(١) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٣٠ ، ٢١ تحقيق محمد خلف الله
وعبد رزاق سلام ، طبعة دار المعارف .

(٢) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول ج ٢ ورقة ١٢٢ ص ١٢٩ مخطوطة
دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

لا يخفى ، وكان أقل ما يجب في ذلك أن يتذكروه فيما بينهم ، ويشكوه البعض الى البعض ، ويقولوا : ما لنا قد نقصنا في قرائحنا ، وقد حدث كلول في أذهاننا . فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول في هذا المعنى ، لا ما قل ولا ما كثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل^(١) .

أما من قصر وجه الإعجاز على اشتغال القرآن على الغيب فيعترض الرازى عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والأخبار عن الغيب لا يوجد في كل سورة^(٢) .

وهذا الاعتراض قد سبقه اليه الخطاى أيضاً حيث يقول : و زعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه . و ألم . غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفلبون ، في بضع سنين^(٣) ، وكقوله سبحانه : و قل للخطفين من الاعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد^(٤) ، ونحوها من الأخبار التى صدقت أقوالها مواقع أكوانها . قلت : ولا شك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه . ولكنه ليس بالامر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، وقد جل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتى بمثلا ، فقال : و فأتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين^(٥) .

-
- (١) أنظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ١٣٥ .
 - (٢) الرازى ، نهاية الإيجار في دراية الاعجاز ص ٧ .
 - (٣) سورة الروم ٣٠ آيات ١ - ٣ .
 - (٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ .
 - (٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير مذهبوا إليه ، (١) .

هكذا يعضى الرازى مقتضيا لآثار السابقين وناقلا لأرائهم دون أن يشير إليهم كهادة علماء أهل زمانه . فنحن لانستطيع اليوم أن نأخذ على الرازى عدم ذكر المصادر التي استند عليها فيما ذهب إليه من آراء في إعجاز القرآن وبيان وجوه إعجازه ، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازى كان واسع الثقافة ، ملما بكل ما كتبه العلماء قبله في جميع فروع العلم المختلفة المعروفة في زمانه .

(١) أنظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ٢١ .

الفصل الرابع

الكلام

١ - النقل والعقل :

ينتمي الرازي في علم الكلام إلى مذهب الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة في العراق . ومن المعروف أن مذهب الأشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلاً ولا تفسيراً ، وبين مذاهب المعتزلة التي تفسح مجالاً واسعاً للعقل في تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقتضيه العقل^(١) . فلا يقف الأشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمه^(٢) .

أما الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعرى وذهبوا مذهبهم فقد أخذوا

(١) أنظر ، ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ، تبين كلب المفتري ، فبانسب إلى الامام أبي الحسن الأشعرى ص ١٤٩ - ١٥٢ ، طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري لكتاب تبين كلب المفتري ص ١٩ .

يوسعون سلطان العقل (٤) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازي الذي أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لا بد وأن يخضع للعقل . يقول الرازي في كتاب أساس التقديس : الفصل الثاني والثلاثون : في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة عقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يدخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يعطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ، وإما أن تصدق الظواهر العقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية البينات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح في الدلائل القطعية صار العقل متبهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بتمتضي الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل العقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن

(١) أنظر الطوسي ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ . الطبعة الأولى القاهرة ١٣٧٣ هـ ، الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٨ - ٢٧ .

المراد منها غير ظواهرها . (١) .

ولا شك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير المعتزلة على الرازي (٢) ورغم هذا التأثير فإن الرازي — كما سنرى في عرضنا لمذهبه — لم يخرج على أصل واحد من الأصول التي أجمعت عليها أهل السنة والجماعة في علم الكلام .

٢- موقف الرازي من علم الكلام :

لم يكف المتكلمون في وقت من الأوقات عن الدفاع عن علم الكلام واستحسان الخوض فيه (٣) . ولم يتخلف الرازي عنهم في ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته النهائية وتحددت معالمه ووضعت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات العديدة التي أسهم بها أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية

(١) الرازي ، أساس التقييس ص ٢١٠ - ٢٢١ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) أنظر : Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al-Din Al-Razi, Der Islam, pp. 213 - 47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص ٨٧ - ٩٧ نشرها الأب مكارثي McCarthy مع كتاب الدع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري أيضا ، طبعة بيروت ١٩٥٢ ، وأنظر أيضا الفزالي ، أبو حامد ، كتاب إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ - ٩٩ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

في هذا الشأن (١) ، لاسيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة في العالم الاسلامي على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام إلى أن هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين في أول عهدهم به . فالغزالي يذكر أن الإمام الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا إلى حد تحريم الاشتغال بهذا العلم (٢) وكانت حججهم في ذلك أن هذا العلم لو كان من الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به ونذب إليه ، ولما سكنت عنه الصحابة (٣) .

ولكننا نجد الرازي يذهب إلى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية ، والأساس المكين الذي يبنى عليه كل علم ديني ويفتقر إليه (٤) . هو أشرف علم لأن موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته . وهو أساس العلوم الدينية الأخرى كال تفسير والحديث والفقه ؛ لأن المفسر يبحث عن معاني كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقيه يبحث عن أحكام الله . وكل

(١) أنظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلائي ، وأصول الدين للبغدادي والأزهد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ، «إحياء علوم الدين للغزالي ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأدلة لأبي المين النسي .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٩٥ ، الأشعري ، رسالة في استمسان الخوض في علم الكلام ص ٨٨

(٤) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٢ ، نهاية العقول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد ،

هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والإيمان بهما ، ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة في أساسها إلى علم الكلام وهو غنى عنها (١) .

ثم ان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٢) ، وذم التقليد والمقلدين (٣) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله إلى آخره بحاجة مع الكفار ، ورداً على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبياناً للتوحيد والنبوة (٤) . فإذا استثنينا الآيات الواردة في الأحكام الشرعية التي تتم عن سبأ آية وجدنا أن جميع آيات القرآن في التوحيد والنبوة وبحاجة الكفار والمشركين . حتى الآيات الواردة في القصص قصد بها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته (٥) .

ويسلم الرازي بأن النبي وصحابه قد سكتوا عن علم الكلام من حيث هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض والطفرة والجزء والاكوان من حركة وسكون

(١) الرازي ، التفسير ، ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، نهاية القول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٢) أنظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الفاتحة ٨٨ آية ١٧ .

(٣) أنظر مثلاً سورة الزخرف ٣ آية ٧٧ ، سورة الشعراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٤) أنظر الفرائي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ ، الرازي ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٣ .

(٥) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ .

واجتماع وتفرق . وليس يعنى ذلك القدح فى علم الكلام ، لانه ما من علم من العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه الا وقد حدثت فيه اصلاحات لاجل التفهيم (١) . ولا شك أن الرسول وصحابته لم يعرفوا النقص والكسر والتركيب والتعدي وفساد الوضع وجميع المصطلحات التى تورد على القياس الشرعى، وهذا لا يقدح فى علم أصول الفقه (٢) . ولكن الرازى لا يسلم بأن النبى وصحابته لم يعرفوا الله بالدليل، لأن الأنبياء جميعا ما جاءوا الا بالامر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع (٣) .

٣ - وجود الصانع :

يجمع الرازى فى البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة الى وجود واجب الوجود هى الإمكان لا الحدوث (٤) . والاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين أحدهما الاستدلال بإمكان الذوات والآخر الاستدلال بإمكان الصفات ، وكذلك

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ ، وأيضا الغزالى ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ .

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ .

(٣) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ .

(٤) أنظر مثلا الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٥٤ - ٨٩ ، ابن سينا كتاب النجاة ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ، وأنظر أيضا الفندى ، عهد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبى الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ - ٢٠٥ بغداد ١٩٥٢ .

الحال في الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات .
وعلى ذلك نجد عند الرازي أربعة براهين على وجود الله تلخصها على النحو الآتي:

أولاً : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات (١) : لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة في وجودها أو عدمها فهي ممكنة أي يستوي عند العقل وجودها وعدمها ، أو بعبارة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وذلك المبرح لا بد وأن يكون موجوداً وأن يكون وجوده واجباً ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا في الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد أن ننتهي إلى إثبات واجب الوجود لذاته .

وفي القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (٢) منها قوله تعالى : و الله الغني وأنتم الفقراء ، (٣) هو غني لأنه غير محتاج في وجوده إلينا ، فوجوده ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفتقرون إليه في وجودنا .

ثانياً : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات : (٤) ويتبين لنا ذلك من النظر في الصفات المخصوصة التي تصف بها الأجسام . فالأجسام

(١) الرازي ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) سورة محمد ٤٧ آية ٣٨ .

(٤) الرازي ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

من حيث هي أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة ،
ويعنى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر
الأجسام بها . فإذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر إلى مخصص ومرجح .

وفي القرآن شواهد كثيرة أيضاً على هذا البرهان منها قوله تعالى : د والذي
جعل لكم الأرض فراشاً ، (١) .

ثالثاً : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام (٢)
الأجسام حادثة ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث .
أما أن الأجسام حادثة فلأنها لا تخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون
بالألكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق ، ومن حوادث بالحس والمشاهدة ،
وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر إلى
المؤثر فلأن كل محدث ممكن في ذاته ، لأنه كان قبل وجوده معدوماً ومعنى
ذلك أن ماهيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر إلى المؤثر
ليبرجح وجوده على عدمه .

وفي القرآن إشارة إلى هذا البرهان بقول إبراهيم عليه السلام ولا أحب
الآفلين ، (٣) .

رابعاً — الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض (٤) :

(١) سورة البقرة ٢ آية ٢٢ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٩ .

(٣) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٤) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

يذكر الرازي أن العلماء حصرُوا ذلك في نوعين : دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهي الاستدلال بتكون الإنسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم إن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ، لأن صجر الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلا بد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهي الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية وهي الاستدلال بأحوال الأفلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من الاستدلال ، أى الاستدلال بحدوث الأنفس والآفاق، أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالعقول ولذلك خص الله تعالى هذا النوع من الدلالة في سائر كتبه المنزلة (١) .

هذه الأدلة التي يقدمها الرازي على وجود الله والتي يجتهد في أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد - بالرغم من ذلك - بالآثر العميق الذي خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازي . لقد استغل الرازي - كما استغل الفارابي وابن سينا من قبله - تمييزاً أرسطياً محتالاً كالأماكن والوجوب أو الضرورة في البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمن تصوراً وثيقاً لآله تتمحور فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ، ص ٢١٠ .

الدينى للذات الإلهية ؛ لأن إله إبراهيم واسحق ويعقوب حر فى أفعاله ولا يجب عليه شئ (١).

٤ - وحدانيه الله :

يتفق الراى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على سواء الذين يعتمدون فى التدليل على وحدانية الله على ما يسمى بدليل التالى المستمد من القرآن حيث يقول تعالى (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) (٢) ، (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض صبوحان الله غما يصفون) (٣) ، (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذى العرش سيلا) (٤) ، (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار) (٥).

وخلاصة مانجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله استناداً على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض أيضاً أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ، وبما أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو

(١) الفندى ، محمد ثابت ، الله والمالم ، الكتاب الذهبى للبهرجان الألى لذكرى ابن سينا م ٢٠٠ - ٢١٩ .

(٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٣) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

(٤) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ .

(٥) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

وقع مراد أحدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الإله القادر ، بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزاً ، والعجز نقص ، وهو على الله تعالى محال (١) .

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم برهانا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتى الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا في الوجود ، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركباً مما به يشارك الآخر وما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره - حتى ولو كان هذا الغير جزءاً من أجزائه - فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا بخلاف ، فإذا نوجب الوجود ليس إلا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه ، وكل مفتقر في وجوده إلى الغير فهو محدث ، فكل ما سوى الله تعالى محدث (٢) .

ويستعين الرازى في أغلب الأحيان بما يحمده عند المتكلمين الذين سبقوه في هذا الشأن وخاصة الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر . يقول الرازى في أحد مراهينه على وحدانية الله التى يعرض لها في التفسير : «ان

(١) أنظر مثلاً الأشعرى ، كتاب البع ص ٨ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة

٩ - ١٠ مخطوطة كيمبردج .

(٢) الرازى ، التفسير ج ٦ ، ٩٣ ، الأربعين ص ٢٢١ - ٢٢٦ .

الشركة عيب وتقص في الشاهد ، والفردانية والتوحيد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة في الملك الحقير المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ، فما ظنك بملك الله عز وجل ومملكته ؛ فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فإن قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً ، فلا يكون إلهاً ، وإن لم يقدر عليه كان في أشد الغم والكراهية فلا يكون إلهاً ، (١) .

هذا البرهان نجده عند الماتريدي حيث نقرأ في كتاب التوحيد : د مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك هذا النوع منهم في قهر أشكاهم ليكون الملك للظاهر ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه وإظهار سلطانه ما استطاع ، فإذا لم يكن بل لقد سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد (٢) .

وهكذا لو تعقبنا الرازي في معظم البهائين التي عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

٥ - الصفات :

البحث في صفات الله من أهم المباحث الرئيسية في علم الكلام ، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحياناً بعلم التوحيد والصفات (٣) . ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ، واضطربت العقول في إثبات الصفات ونفيها

(١) الرازي ، التفسير ج ٦ ، ص ٦٤ .

(٢) الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠ مخطوطة كيمبريدج .

(٣) النسفي ، عمر ، المقائمه النفسية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

ويعصور لنا الرازى سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء في اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا في العقول على سبيل التماثل ، إحداهما أن الرحمة كمال ، والاكثر نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذى يكون قادراً على جميع المقدورات عالماً بجميع المعلومات حياً حياً سمياً بصيراً لا شك أنه أكل من الموجود الذى لا يكون قادراً ولا عالماً ولا حياً ، بل يكون شيئاً لا شعور له بشئ مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك ، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات . ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى . ثم وقعت العقول في الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه . فالنفاة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا إثبات الكمال فى الإلهية (١) .

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالغت في التوحيد إلى حد التحليل ونفى الصفات الزائدة (٢) . وأما أهل السنة والجماعة فقد آثروا المقدمة الثانية وذهبوا إلى اثبات الصفات الزائدة كالقدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام . وهذه هى الصفات السبع التى يثبته أهل السنة والجماعة على اثباتها لله تعالى (٣) . ويرون أنها معانى قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى

(١) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ١٨ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد .

(٣) الأبيحى ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى لإمكان العالم ووجوده منه بالاختيار لأن العالم لو كان واجباً أو ممتنعاً لما تعلقت به قدرة الله . أما العلم فيبدل عليه أن أفعال الله تعالى عكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها وإحكامها من النظر في تشريح بدن الانسان ، وكل من كان فعله متقناً محكما كان عالماً به لا محالة . وأما الإرادة فيبدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع حقلاً أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك أفقر كل فعل في اختصاصه بوقته المعين إلى غرض ، ولا يخص لذلك إلا الإرادة . وكوله تعالى موصوفاً بالعلم والقدرة يدل على أنه حى . وهو موصوف بالسمع والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الصمم والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال في الكلام لأن ضد الكلام الخرس . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (١) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعاً ، أم مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين في العصور الأولى حتى قيل أيضاً إن علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (٢) . ولم يقتصر الجدل والنزاع في هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لونا سياسياً حين أمتحن الإمام أحمد بن حنبل في كلام الله وخلق القرآن ووقف الإمام أحمد بن حنبل ليقرر — خلافاً للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم في خلق القرآن — أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يشته عن رأي جلد

(١) أنظر الأشرى ، اللع ص ١١ - ١٤ ، الرازى ، الأربعين ص ١٢٩ ، ١٣٣ ،

١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

ولا سجين^(١). ولربما كانت هذه المحنة سبباً في مغالاة بعض أسحا به ممن جاءوا بعده حين ذهبوا إلى أن (القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جملاً : الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف)^(٢).

وجاء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ليتوسطوا بين المعتزلة وأهل الحديث من الخبابة ففرقوا بين الكلام النفسى والألفاظ والحروف البالية عليه . أما الكلام النفسى فمعنى قديم قائم بذات الله منزّه عن الحسرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمراً ونهياً وخبراً واستنبأراً ووعداً ووعيداً واحد لا يتعدد^(٣). وفى ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية^(٤) أما الحروف والكلمات فبى دالة على كلام الله ، وقد وافق أهل السنة المعتزلة على أنها مخلوقة^(٥) . ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لا فى جسم جمادى أو حيوان لتدل على إرادة الله أو كراهته لشيء من الأشياء^(٦). ما عدا الرازى الذى وافق المعتزلة على ذلك

(١) ابن الجوزى ، مناقب الامام احمد بن حنبل من ٣٠٨ - ٣١٨ ، طبعة القاهرة ١٩٣١ .

(٢) الابيجى ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١١ .

(٣) البلاقلانى ، التمهيد من ٢٥٠ - ٢٥١ ، بتحقيق الأب مكارنى ، بيروت ١٩٥٧ والنزلى ، الاقتصاد فى الاعتقاد من ٥٤ - ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الرازى ، المحصل من ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر من ٢٢ - ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام من ٢٦٩ ، ٢٨٨ ، الرازى ، المحصل من ١٣٣ ،

(٥) الشهرستانى ، نهاية الاقدام من ٣١٣ ، النزلى ، الاقتصاد فى الاعتقاد من

٥٦ - ٥٨ .

(٦) الشهرستانى ، نهاية الاقدام من ٢٧٩ ، ٢٨٤ .

مخالفة أصحابه ومعتزها عليهم حيث يقول: (أما المعتزلة فقالوا.. إنه تعالى إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعين أو كرها له .. وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : إنه يمنع أن يكون متكلماً بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمنع أن يكون متحركاً بحركة قائمة بالغير ، وساكناً بسكون قائم بالغير ... وعندى أن هذه المنازعة ضعيفة .. أولاً ، إنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات والحروف في الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات ... ثانياً ، إن الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارها لبعضها ، وهذا أيضاً غير ممتنع . وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلطنا لهم (أى للمعتزلة) صحة كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذى أرادوه) (٢).

وينتبه الرازى إلى أن هذا المعنى الذى أرادته المعتزلة من كونه تعالى متكلماً بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أرادته أصحابه من كونه تعالى متكلماً بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والمعتزلة متخذاً فى الوقت نفسه موقفاً وسطاً بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولات الأصوات والالفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة

الله القديمة القائمة بذاته والتي لا تقوم بغيره ، لأنه (من المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره) (١). وبذلك يتفق الرازي مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة . ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله في غيره أصواتا وألفاظاً تدل بالوضع والاصطلاح على إرادته أو كراهته لشيء في الأشياء (٢). وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعرى ومعظم الأشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفس مسموعاً (٣). ولقد أسند الأشعرى في دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الأساس الذي أسند عليه جواز رؤية الله (٤) . فكما أن وجود الله هو المصحح لرؤيته فكذلك وجود كلامه النفس هو المصحح لسماعه . ورغم أن الرازي سكت عن معارضة الأشعرى في هذا المقام إلا أنه قياساً على موقفه منه في الرؤية لقول إنه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الأشعرى هنا أيضاً أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وإنما يقبل من الأشعرى — كما قبل منه في الرؤية — وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٥) ، لقوله تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٦) وقوله تعالى : و كلم الله موسى تكليماً ، (٧) وقوله تعالى :

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازي ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٣) الرازي ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٤) أنظر بعده مسألة الرؤية .

(٥) الرازي ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٦) سورة التوبة آية ٦ .

(٧) سورة النساء آية ١٦٤ .

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ، (١) . بل إن الرازي يعترف صراحة بأنه لم يقم عنده دليل على جواز السماع عقلا (٢) .

هكذا ينحاز الرازي إلى المعتزلة حينما ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحيانا أخرى . ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الأصل الذي تلتزم به أهل السنة في صفة الكلام وجميع صفات المعاني .

أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماته إلى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الأفعال فهي عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب ايصاله (٣) .

وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية يختلفون فيما بينهم حول قديم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هي ذاته ولا هي غيرها ، لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعليه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، وهو أيضاً خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها (٤) . أما الأشاعرة فيفرون

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) الرازي . المحصل ص ١٣٦ .

(٣) الرازي ، لوامع اليينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٦ .

(٤) أنظر الإيجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٧ ، النفسى ، المتعائد النفسية ص ٨٠

و ٨٧ ، ٨٨ ، الرازي ، المعالم في أصول الدين ص ٥١ ، على التاوي . شرح الفقه الأكبر ص ١٩ - ٢٠ .

بين صفات صفات المعاني وصفات الفعل وينسبون إلى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هـ ذاته ولا غير ما ، أما صفات الفعل فهي عندهم كما هـ عند الرازي صفات نسبية ساذجة ومجردة بتجدد الأفعال . فالخلق ليس ليس إلا مجرد أمر نسبي أو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الخالق إلى المخلوق إذ لا وجود في الحقيقة إلا للخالق والمخلوق ، وما دام الخلق نسبة ، والنسب لا يتحدد إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق . وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي تنسيق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الأفعال . فذهب الباقلاني إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : (أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم ، (٢) . أما الغزالي فإنه ياجأ إلى أرسطو فيستخدم معنيي القوة والفعل الأرسطيين لحل هذا الاشكال . فيقول : (وأما ما يشتن له من الأفعال كالرازي والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا . . . فقال قوم : هو صادق أزلا ؛ إذ لو لم يصدق لكان اتصافه بها موجباً للتغير ، وقال قوم : لا يصدق إذ لا خلق في الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول التقطع به ، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعينين مختلفين : فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول التقطع صارم بالفعل فعني تسمية السيف في الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها التقطع في الحال لا تقصور في ذات السيف وحدته واستمداده بل لأمر آخر وراء ذاته .

(١) الرازي ، لواحق البنات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل ص ١٣٥ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صار ما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الأزل (١) .

ولكن الراى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدم الا عند وجود المخلوقين ، اذ السبب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والعين فى قوله تعالى « تجري بأعيننا » (٣) واليد فى قوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) (٤) والماق فى قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود) (٥) والجنب فى قوله تعالى : (يا حشر على ما فرطت فى جنب الله) (٦) والاستواء فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (٧) وهذه الصفات لا طريق اليها الا بالخبر كما يقول الأشعرى ،

(١) الفرائى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٣ - ٧٣ .

(٢) سورة الرحمن ٥٥ آية ٢٧ .

(٣) سورة النور ٥٤ آية ١٤ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ ،

(٥) سورة القلم ٦٨ آية ٤٧ .

(٦) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ .

(٧) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

ولذلك سميت بالصفات الخيرية (١). وقد ذهب أبو اسحاق الاسفراييني والقاضي أبويكر الباقلاني من الأشاعرة وجمهور المعتزلة إلى أن المراد من الوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٢) وقد وافقهم الرازي على مذهبهم في تأويل هذه الصفات الخيرية . فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيؤولها الرازي بمعنى العناية والحراسة والرعاية ، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذات أكثر نعم الله تعالى على العباد . ويؤول الرازي الساق بمعنى الشدة ، كما يقال ، قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهولها ، وهذه الشدة لا يقدر عليها إلا الله . أما الجنب فيصرفها الرازي إلى الوجه كما يصرف الاستواء إلى الاستيلاء (٣) .

٦ - الرؤية

ورؤية الله واجبة سمعا ، يراه المؤمنون في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٤) . والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى : « الذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٥) وما « الزيادة » إلا النظر إلى الله والتمتع برؤيته في الآخرة وقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٦) والنظر انتمسرون

(١) الرازي ، نهاية القول في دراية الأصول ج ١ ورقة ٢٦٦ ، مخطوطة القاهرة

٧٤٨ توحيد .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢٦٦ .

(٣) الرازي ، أساس التقدیس ص ١٤٧ - ١٧١ .

(٤) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٥) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ .

(٦) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ .

بمحرف (إلى) يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار — أى انتظار ثواب الله — كما ترى المعتزلة (١) . والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف (إذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاه وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، وفور وظلمة وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك) (٢) . وإنما هي رؤية عبارة عن (حالة في الانكشاف والظهور نسبيا إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية إلى هذه الاريات) (٣) .

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفون أيضا عن الكرامية والمجسمة الذين أثبتوا رؤيته مكيفة . إذ لولا أن الله تعالى جسم في رأيهم وعيّن بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (٤) . وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفي الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) (٥) وقوله لموسى (لن نراي) (٦) وقوله تعالى (وما كان لشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء

(١) القاضي ، عبد الجبار . المغنى ج ٤ في رؤية الباري ص ١٧٦ - ٢٣٣ ، القاهرة

١٩٦٥ .

(٢) المازيندى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ - ٤١ ، مخطوطة كيبيرج .

(٣) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٤) الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٥) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٦) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

حجاب) (١)، ووجد أهل السنة في هذه الآيات نفسها دليلا على إثبات الرؤية فانظر كيف يرى أهل السنة في قوله تعالى ولا تدركه الأبصار، دليلا على إثبات الرؤية إذ الآية لا تنفي الرؤية وإنما تنفي الإدراك، لأن فيه معنى الاحاطة، والله منزّه عن الحدود والجوانب. وأما قوله تعالى لموسى ولن تراني، فعناؤه أنه لن يراه في الدنيا. ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سأله من الله، إذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق به لاله وعظمته، ولكن سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر، ولكن الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم في غير هذا. ولكنه تعالى لم ينهه ولا يأسده وإنما شرط الرؤية باستقرار الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، (٢) واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته، وما شرط بالممكن فهو ممكن. ولقد اندك الجبل وفلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا، (٣) ليعلم الله موسى أنه لن يراه في الدنيا. ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها بنى الله، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ربه ما عرفته المعتزلة (٤) !

لم يتخلف الرازي عن متابعة أهل السنة في كل ما ذهبوا إليه من وجوب الرؤية سمعا، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للآيات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لإبطال ما احتجّت به المعتزلة من أدلة على

(١) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٤) الصابوني، كتاب البداية من الكفاية في أصول الدين، الفصل الخاص بالرؤية مخطوطة الاسكوريال رقم ١٦٠٣، وتحقيق المؤلف م ٧٤-٧٥ نشر دار المعارف.

ففى الرؤية (١) . ولكنه خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة فى جواز رؤية الله تعالى عقلا واعترض على دليل الأشعرى الذى استدل به على جواز الرؤية عقلا والذى تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم الرازى ضده كثيراً من الاعتراضات ، ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التى استخدمها المعتزلة ضد الأشعرى وأصحابه . وأعلن الرازى فى صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الأشعرى وأنه يناهز إلى أبى منصور الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . ويذكر الرازى أن كل من يريد أن يتابع الأشعرى على دليله عليه أن يجيب على الاشكالات والاعتراضات التى قدمناها عليه (٢) .

أما دليل الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذى يمكن أن نعرض له على النحو الآتى : إن إمكان الرؤية فى الشاهد إنما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المرميات فى الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والأعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلا بد إذن من إيجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها ترجع إليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ،

(١) أنظر الرازى ، الأربين ص ٣١٠ - ٢١٨ ، المحصل ص ١٣٨ - ١٣٩ ، العالم

ص ٦١ - ٦٢ .

(٢) الرازى ، الأربين ص ١٩٨ .

لأنه وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبق إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ، وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته (١) .

ولم يكن الأشعري ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات التي يثيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود ، ومن المعروف أن كثيراً من الموجودات لا ترى كالاصوات والطعوم والروائح مثلاً . ولقد التزم الأشعري وأصحابه جواز رؤية هذه الأشياء وجواز رؤية كل الموجودات (١) وتخلصوا من الإشكال بأهون سبب حين قاوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات لحكمة لاعتلها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص أوقع بهم في صعوبة أخرى أثارها المعتزلة حين قالت بأنه يصح بناء على ذلك أن تكون بمحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا لانراها رغم سلامة الحاسة وتوافر شروط الابصار ، وذلك مما لا يقبله العقل السليم .

إن مذهب الأشعري يواجه مثل هذه الإشكالات دائماً بالالتجاء إلى الحرية الإلهية المطلقة ، تلك الحرية التي تجعل الله فوق كل قانون طبيعي وخلقى . ليس في القوانين الطبيعية أو الخلقية أى ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية ، إن شاء الله ألغى أثر النار فلا تحرق د يانار

(١) الأشعري ، المع ٣٢ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام ٣٥٧ ، الرازي ،

الأربعين ١٩١ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ٣٥٧ .

كوني برداً وسلاماً على إبراهيم،^(١) . وكذلك إن شاء كان بمنزرتنا جبال شاهقة لا فراها معها توفرت شروط الرؤية إلا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وإن شاء عذب المطيع وأثاب العاصي ، ولا يقدح ذلك في عدله أو حكمته^(٢) .

ولم يلتفت أهل السنة إلى أن إثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدي بنا إلى الشك في القوانين الطبيعية والخلقية جميعاً ، ويعدم تقتنا في كل معرفة وعمل فهل يتفق ذلك والحكمة الإلهية ؟

أحالت المعتزلة أن تقتضى الحكمة الإلهية العبث بمقتضى الأشياء وقلبها رأساً على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التي تنطوي عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت أن يشيب الله العاصي ويعذب المطيع وإلا كان ذلك خرقاً للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر في اعتراضات الرازي على دليل الأشعري فنجد أنه يقدم اثني عشر اعتراضاً فليخصها على النحو الآتي :

أولاً : إن صحة الرؤية حكم عدى ، والحكم العدى لا يجوز تعليقه أما أنها حكم عدى فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، وإلا لكان العالم موجوداً بالفعل حين كان صحيح الوجود ، وذلك يؤدي إلى القول بتقديم

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٢) الأشعري ، اللع ص ٧١

العالم (١) .

ثانياً لو سلمنا جدلاً أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فواجه التمسك بوجود تعديله ؟ ونحن نعلم أن كثيراً من الأحكام لا تهل مثل كون الجوهر جوهر أو متحيزاً أو قابلاً للأعراض ، فإن هذه الصفات النفسية التي ترجع إلى ماهية الشيء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) .

ثالثاً : لا يسلم الرازي بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض لأن صحة كون السواد مرئياً مخالفة لصحة كون البياض مرئياً ، لأنه يتمتع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يتمتع أن يرى سواداً ، والسواد يتمتع أن يرى جوهرأ . ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (٣) .

رابعاً: لو سلمنا جدلاً أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تحليل الحكمين المتباينين بعلمتين مختلفتين ؟ ألا ترى أن الأشياء المختلفة تشترك في صحة الاختلاف . فكما أن اللون الأبيض يخالف اللون الأسود كذلك يخالف اللون الأسود اللون الأبيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرئياً هو كونه سواداً وعلة كون البياض مرئياً هي كونه بياضاً (٤) .

خامساً : هب أنه لابد لهذا الحكم من علة ، فلم يمسر الاشتراك بين الجوهر

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩١ - ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .

(٣) الرازي ، الأربعين ص ١٩٢ - ١٩٣ ، المحصل ص ١٣٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٣ ص ١٩٤ .

والعرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو الدليل على هذا الحصر ؟ ومن المعروف أن السير والتقسيم لا يفيدان إلا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم لا يكون الإمكان مشتركاً بين الجوهر والعرض ، وإن كان الإمكان لا يصلح للعلية لأنه صفة عدمية ، إلا أنه يبطل حصر أنحاء الاشتراك بين الجوهر والعرض في الوجود والحدوث (١) .

سادساً : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الوجود والحدوث ، قلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس هو الوجود الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق وكونه مسبوقة بالعدم ليس هو نفس العدم ، لأن الحدوث صفة الوجود وكيفية له ، والعدم تمييز الوجود ومناف له ، وتقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٢) .

سابعاً : هب أن علة هذه الصحة الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركاً فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجيب أن الأشعري يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك ما دامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها (٣) .

ثامناً : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضاً قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم

(١) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٢) الرازي ، كتاب الأربعين ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٦ .

الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجبل والشهوة والالم واللذة ، ثم الحياة احاصلة في ذات الله تعالى ، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع المواع عن المحل لا يتحقق الحكم (١) .

تاسعاً : إن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ؛ لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفترق بينهما ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فإن كانت علة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه ملموساً مذاقاً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (٢) .

عاشرأ : إن القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية إن كان المراد به أن المرئي من الأشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الأشياء ، لا يمنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الأشياء ، وذلك باطل . وإن كان المراد به أن المرئي من الأشياء ماهياتها لكأن علة صحة رؤية السواد هي مجموع كونه سواداً وكونه موجوداً ، لا كونه موجوداً فقط . كذلك علة صحة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضاً وكونه موجوداً . وبذلك لا تكون علة صحة الرؤية أمراً مشتركاً لاختلاف الماهيتين (٣) .

حادي عشر : لم لا يكون الله في نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته في حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقاً ،

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٢) الرازي ، الأربعين ص ١٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧ .

لكنه يتمتع أن يصح كونه مخلوقا لنا ، لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط
يتمتع ثبوته في حقنا (١)

ثاني عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة
الخلق حكم مشترك لا بد من تعليقه بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر
والأعراض إلا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الأشعري
فيتين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه
مخلوقا لوجوده ، وذلك باطل (٢) .

هكذا يتعقب الرازي دليل الأشعري في كل ناحية من أنحائه وفي كل مقدمة
من مقدماته . يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التي
يبنى عليها دليل الأشعري ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم
يبين كيف يفرض هذا التسليم إلى محالات لا يمكن قبولها . ويختم في سوق
الاعتراضات على هذا النحو في تسلسل منطقي محكم فتربط التوالى بالمقدمات
وتسلم كل مقدمة إلى تاليها ما جعلنا نلتزم في عرضنا هذه الاعتراضات نفس
الترتيب الذي سار عليه الرازي .

ويبدو لنا أن كل جهودت الرازي قد اقتضت ، على صياغته وترتيبه
للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من أنحائه الدليل . وتوجيه
الاعتراض عليها . أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة إما مباشرة

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ .

(٢) الرازي ، الأوهين ص ١٩٧ .

ولما عن طريق التفرع عليها (٢) ما يدل مرة أخرى على قوة أمر المعتزلة عليه .
وبمقارنة الأدلة الخمسة التي يحكيها الشهرستاني عن المعتزلة ضد دليل الأشعرى
باعتراضات الرازي يتبين لنا: (١)

- أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثاني للرازي .
- والاعتراض الثاني لهم هو عين اعتراضه السابع .
- والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .
- والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده في اعتراضيه الرابع والسادس .
- والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .

أما الاعتراضات الأخرى التي بقيت له فالفنا نستطيع أن نعتبرها — من غير
تعسف — فروعا فرعها على اعتراضات المعتزلة ، وبكفي ليان ذلك مقارنة
الاعتراض الثامن والثاني عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذي هو
في الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازي ، ومهما كان من استخدامه
لأسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الأشعرى على صحة جواز الرؤية عقلا
فإن الرازي لم يخرج في مسألة الرؤية على الاصل الذي أجمعت عليه أهل السنة
والجماعة وهو أن رؤية الله جائلة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين في
الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمعا . وحتى حين يرفض الرازي دليل

(١) أنظر القاضي عبد الجبار ، الفنى ، الجزء الرابع في رؤية الجارى ص ١٧٦ —
١٩٦ ، الشهرستاني . نهاية الاقدام ٣٥٨ - ٣٦١ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ - ٣٦١ .

الاشعري على جواز رؤية الله تعالى عقلا فإنه يلتزم بمذهب الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ، ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعاً من غير تفسير ولا تأويل (١).

٧- العرشية:

يؤمن الرازي مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى والرحمن على العرش استوى (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا مكان (٣) . فليس الاستواء بمعنى الاستقرار والتمسك على العرش ؛ لأن ذلك من صفات الاجسام وإلها الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه (٤) ومثل هذا المعنى في حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئاً عند الرازي غير ما يقوله أهل السنة والجماعة في الرد على المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالخناوبة والكرامية . فأنه تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة ويقاؤه على ما كان فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، اجل عن التغيير والزوال والاستحالة والبطلان ، لان ذلك دلالة العبد التي بها عرّف حدث العالم (٥) . ثم إن الله تعالى لو جاز عليه

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه ٤٠ آية ٥٠ .

(٣) أنظر مثلاً الماتريدي كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ، الفزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٠ و الرازي ، أساس التقييس ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) الرازي ، أساس التقييس ص ١٩١ .

(٥) أنظر الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٣٢ ، الرازي . أساس التقييس

الاستقرار والتمكن في المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الاجسام من التناهي والتحديد والحاجة ، وكل ذلك على الله محال (١) ويفصل الرازي - كما دته دائما - دعاوى الحنابلة والكرامية في إثبات المكان والجهة ويرد عليها في كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحيانا كتباً بأكملها للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذي يفتحه قائلاً : وعلم أنا لدعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هنالك ، أو ونقول : إنا لدعى وجود موجود غير حاو في العالم ولا مبين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين فإنه لابد وأن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبايناً عنه ، عتصماً بجهة من الجهات الست المحيطة به ، قالوا : وإثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل في بداية القول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً ، لأن على تقدير أن يكون الامر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه بالجهه ابطالا للضروريات ، والقدرح في الضروريات بالنظريات يقتضى القدرح في الاصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمات الضرورية لكي يزول هذا الاشكال (٢) .

(١) الرازي ، أساس التقديس ص ١٨٧ - ١٩٢ .

(٢) الرازي ، أساس التقديس ص ٤ - ٥ .

ويبدو أن الرازي كان - كهادته - غنياً في خصومته للحنابلة والكرامية لانه تعرض لاذى كثير من الحنابلة ، فكثيراً ما كانوا يعلقون على منبره رقعاً مليئة بالاهانات والسب والشتيم (١) . أما الكرامية فلم يقتصر الامر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه الى السيف أحياناً (٢) ، وظل العداء مستحكماً بينه وبينهم حتى انهم توصلوا الى وضع السم له فمات من ذلك (٣) .

٨ - أفعال العباد :

يذهب أهل السنة الى أن الله تعالى خالق العباد وخالق لأفعالهم لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » (٤) ، وقوله تعالى « خالق كل شيء » (٥) ولكن الأفعال مع كونها مخلوقة لله إلا أنها من كسب العباد لقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يكسبون » (٦) وقوله « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٧) وذلك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب . فعند قصد إكتساب فعل ما من الأفعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على إكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح والثواب على فعل ما من الأفعال مؤسس على هذا القصد ؛ لان الانسان

(١) الصفدى ، الوالى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن النجار ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٠٠ .

٢١ ، القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .

(٤) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

(٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

(٦) سورة التوبة ٩ آية ٨٢ .

(٧) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ .

عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضارع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل في ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وإنما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل ويدل على ذلك أيضاً أن الفعل في ذاته قد يكون للخير وللشر كالهجرة مثلاً ؛ فالهجرة في ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب وإنما الثواب والعقاب يتوجه اليها باعتبار القصد ، فان قصد بها خير كالحج مثلاً فهي خير يستحق الثواب وإن قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهي شر يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : وإنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دلياً يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه .

وهذه القدرة الحادثة التي يخلقها الله تعالى للإنسان عند قصد اكتساب فعل من الأفعال عامة عادية أو شرط طأدى للفعل عند أهل السنة والجماعة ، لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقدرة العبد لا تأثير لها في خلق هذه الأفعال .

أما الراى فيذهب إلى أن القدرة الحادثة التي تكون مع الفعل هي القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فإذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة وآلات وجوارح وجب أن يقتزن حدوث الفعل بها أى لا يتخلف الفعل عن الحدوث إذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل

يحدث الفعل مقارنا لها في الحدوث ، أما إذا اتقى شرط أو وجد مانع معها فإن القدرة حيثئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولا يقع الفعل بها مع وجودها إلا بعد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود ، ومعنى هذا أن القدرة الحادثة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل . والرازي بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ؛ لأن المعتزلة لا ينازعون في أن القدرة الحادثة إذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل السنة لا ينازعون في ذلك أيضاً ، لأن القدرة الحادثة المقارنة للفعل عندم لا توجد إلا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد التقصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن إذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فإن القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذا هو موطن الخلاف بين الرازي وبين جمهور أهل السنة . فالرازي يتفق مع أهل السنة والمعتزلة في أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة في أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أم الأصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالف بها الفرق الأخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازي على أصل منها . لقد وجدنا الرازي

(١) أنظر التفتازاني ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازي ، الأربعين

٢٢٧ - ٢٣٧ ، الأشعرى ، اللمع ص ٣٧ - ٦٩ ، المنريدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١

١٣٠ ، مخطوطة كيمبرج .

— ١٠٣ —

- أكثر من أى واحد من أصحابه - يوسع في سلطان العقل ، ويمشي أحياناً الى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يعود دائماً بعد نهاية الشوط ليجد في ظلال الوحي والقرآن الكريم ما لم يجد بهرمان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدوداً لا ينبغي أن يتعداها .

الفصل الخامس الفلسفة

١ - مصادر فلسفة الرازي

يذهب بينس Pines إلى أن الرازي قد تأثر بأفلاطون إلى حد كبير في كتاباته الفلسفية. ويبدو هذا التأثير واضحاً في رأي بينس - في كتاب المباحث المشرقية الذي ضمنه الرازي فلسفته، والذي يشهد بمدى تأثير الرازي بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيمائوس (١).

وفي اعتقادنا أن هذا الرأي له ما يبرره. فمن جهة نحن نعلم أن الرازي درس الفلسفة على محمد الدين الجبيلي الذي تخرج على يديه - مع الرازي - شهاب الدين السهروردي الذي نجد في فلسفته تياراً أفلاطونياً واضحاً (٢). ومن جهة أخرى فإن محاورة تيمائوس التي ضمنها أفلاطون آراءه في العالم والعلم الطبيعي تحتوي على نظرية هامة في العالم وهي أن للعالم بداية وأن الزمان قد وجد مع العالم. ومن المعروف أن أرسطو هو الذي نبه إلى أن تيمائوس تتضمن هذه النظرية. وقد نصر رأي أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتييكوس، أما باقي رجال الأكاديمية

(١) Pines Beitrage zur Islamischen Atomienlehre

ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) أنظر أبو ريان ، محمد علي ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين

السهروردي، بيروت ١٩٦٩ .

ورجال الأفلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق
المحاورة (١) .

هذه النظرية - بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها - وما يترتب عليها
من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماما مع فكرة المسلمين وخاصة
علماء الكلام في حدوث العالم وحدث الزمان ، لأن الحادث عندهم هو ما له
أول ، ومن ثمة فقد صادفت نظرية أفلاطون هوى في نفوس المتكلمين المسلمين ،
ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا ، بأفلاطن الإلهي ، (٢) ، لأن علة الحاجة إلى
الصالح عند المتكلمين هي الحدوث . فليس من الغريب إذن أن يتأثر فخر الدين
الرازي بهذه النظرية التي تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال
الشهرستاني والغزالي (٣) .

وكما أخذ الرازي عن أفلاطون فقد أخذ أيضا عن أرسطو وعن فلاسفة
المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابي ومحمد بن زكريا الرازي وابن سينا
وآب البركات البغدادى . ويكتفى أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند
فخر الدين الرازي في العلم الإلهي والنفس الانسانية لنثبت أن فلسفة الرازي
ليست الاحيالية لآراء هؤلاء الفلاسفة .

(١) Taylor, A. E., Plato: The man and his work pp. 346-43 (١)
University Paperbacks.

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٠ .

(٣) أنظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاندسام في علم الكلام للشهرستاني
ونهاية الفلسفة للغزالي .

٢ - واجب الوجود

يفتح الرازى الكتاب الثالث - وهو فى الالهيات المحضة - من الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية بفصل فى إثبات واجب الوجود . يعرض الرازى فى هذا الفصل للطرق التى اتبعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على إثبات واجب الوجود . وهذه الطرق هى :

(١) طريقة الإمكان : الموجودات لا تخلو عن أمرين : إما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لأن الموجودات إن كانت فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هو المطلوب ، وإن كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهى محتاجة إلى موجود واجب الوجود ليرجع وجودها على عدمها . وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى المتأثرين بفكرى الإمكان والوجوب الأرسطيين (١) .

(ب) طريقة الحدوث : العالم أحياناً وأعراض لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض - من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم - حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم إذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، ويسحيل التسلسل إلى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤٨ .

حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هي التي سلكها المتكلمون . ويتفق الرازي مع أبي البركات البغدادي في أن هذه الطريقة أقرب إلى الأذهان في تصور الخلقية والمخلوقية من طريقة الامكان ، لأن احتياج مالم يكن ثم كان إلى المؤثر أقرب إلى الفهم من احتياج الممكن إلى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الامكان والحدوث : وهي الطريقة التي يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازي نفسه الاخذ بها فيجمع بذلك بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتي : العالم حادث ، والحادث جائز الوجود والعدم أي ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولا بد لكي يترجح وجوده على عدمه من مرجح ، ويستحيل أن يكون ذلك المرجح جائز الوجود لذاته وإلا احتاج إلى مرجح آخر وقع في التسلسل المالح ، فيلزم أن تنتهي إلى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(د) طريقة الاحكام والاتقان في صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات في هذا العالم متقنة محكمة . ويكفي أن ننظر في بدن الانسان وما فيه من دقة وإحكام وإتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن إلا أن يكون بفعل عاقل . ويرى الرازي أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات البغدادي ، المتبرج ٣ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

يوجد نفسه مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبر عند مشاهدة خلقة الحيوان (١) :

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازي إنها طريقة الطبيعيين، وهو يقصد بذلك أرسطو . وبرهان أرسطو على وجود المحرك الأول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتي : كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر، والأمر بين في الكائن الحى الذى وإن قلنا عنه إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه مختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين في الكائن غير الحى ؛ لأنه إن تحرك كالت حركته بمحرك خارجى يرفع العائق له عن حركته الطبيعية ، ولا بد وأن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا تقع في التسلسل المحال ، هذا المحرك الأول الذى لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) .

(و) طريقة البداهة : يذكر الرازي أن من الناس من يرى أن العلم بالله تعالى علم بديهي ؛ لأنه الانسان يجد نفسه عند الوقوع في عنة أو بلية متضرعاً إلى موجود قادر يخرج منه أنواع البليات (٣) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما يسميهم الرازي ، هؤلاء يذهبون أيضاً إلى أن العلم بوجود الله ضرورى بديهي يحصل

(١) الرازي ، للباحث المشرقة ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

في النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (١) .

٣ — صفات واجب الوجود

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الديني للصفات عند علماء الكلام ؛ ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة - في رأى الفلاسفة - من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا شكاد نجد شيئا عند الرازي في صفات واجب الوجود لم يسبقه إليه ابن سينا وأبو البركات البغدادي سواء في عدد الصفات أو في تصويره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٢) : واجب الوجود بسيط أى ليس مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لأن المركب مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالْبساطة تلزم من وجود الوجود . وما دام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة ، لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية فماهية الله بينه بذاتها من غير حاجة إلى تعريف لأنها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم في الكم أو المبادئ أو القول ، فهو واحد في كل جهة من هذه الجهات .

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٨ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٧ .

الصفة الثانية : الوجدانية (١) : وهى مرتبة على الصفة السابقة ، فإدام الله بسيطاً فهو واحد من كل وجه . والوجدانية هنا وجدانية ميتافيزيقية ، وليست وجدانية بالمعنى الدينى . والوجدانية فى الدين معناها نفي الشريك أى لا شريك له فى الألوهية ، أما الوجدانية هنا فمعناها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم إليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم إليها ولأنما هيته أجزاء ينقسم إليها . وهو واحد أيضاً من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، فهو واحد بكل معانى الوجدانية التى يشبها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود .

والصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره (٢) : وهى فكرة جاءت أصلاً من أرسطو وأفلاطون . فأنه عند أرسطو فعل محض لا تخالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص ، والله كامل لا يشوبه نقص ، لأنه فعل محض . فأنه تام أى كامل ، وهو فعل صرف ، وفعله تام ليس ناقصاً فكل ما هو ممكن له فهو موجود له بالفعل ، ليس له إرادة منتظرة ، بل إرادته ثابتة له ، ولا علم منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله . وهذه هى حالة واجب الوجود ، فكل ماله فله دفعة واحدة ، أما الممكن فتجدد الأحوال . فأرادة الله فعلت كل ما تريد فى الأزل ، وكذلك عليه تم فى الأزل ، ولكن العالم بما فيه من إمكانات تخرج دائماً إلى الفعل .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ - ٤٥٦ ، وقارن ابن سينا ، البجاء

ص ٢٣٠ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (١) : والخير هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي : الخير الميتافيزيقي هو الذي يتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات العدمية فهي سبب الشر . و واجب الوجود كله خير أى أنه لإيجاب محض وليس فيه أى صفة عدمية . الإنسان فيه الخير والشر : الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والمرض شر : إذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالمرض ، وما دام الله واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما عند أفلاطون . الله خير محض ومنبع كل خير وخلق من كل شر لأنه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لا تحتل الإمكان ، لا تحتل العدم بأى وجه من الوجوه ذلك الإمكان أو العدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فإن الله خير محض لأنه واجب الوجود والخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلق من الإمكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر . الممكنات — لأنها ممكنات — تنطوى على الخير والشر ، لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها عتمة للعدم ، وما احتل العدم فى جهة ما لم يخل عنها الشر والنقص . فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال . والخير محض أيضاً لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنعها كمالها اللازم لها ، فهو إذن مصدر كل خير .

(١) الرازي : المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٩ .

وإذا كان الله أواجب الوجود خيراً محضاً ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته . هو عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيضاً لكل خير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته . فواجب الوجود إذن خير محض وجمال محض وحق محض وهو حق محض لأنه لما كان واجباً في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلاً للعدم الذي هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق وهو خير محض لأن الشر طبعته عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عن غيره ، وإذا ثبت ذلك فنقول : إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصلت لها كل ما من شأنه أن يحصل لها . فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته ، وكل ما كانت القوة أقوى إدراكاً للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجود إذا أدرك ذاته بأدراكه الأقوى الأكمل ، وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بآتم إدراك ، فيلزم أن يكون إتيان ذاته بذاته أكمل أنواع الإتيان ، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملئذ به (٣) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٤) : واجب الوجود نوع منفرد لا جنس له . إذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أي يشترك مع نوع آخر في الدخول تحت جنس واحد . ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥

(٢) للرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٤ .

قائم بذاته . وكذلك لا ضد له ، لأن الضدين لا بد وأن يكون بينهما أولاً نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لا بد وأن ينتميا لجنس واحد ، كالأبيض والأسود يتحدان في جنس واحد ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٧) : وهذه صفات لازمة أيضاً من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان أى خلو من المادة ، ومادام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل صرف ، ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته ، فذاته معقولة لذاته . وليس في ذلك اثنيية ؛ لأنه ليس هناك عقل يعقل موضوعاً مستقلاً عنه ، إنما العقل والمعقول هو الذات . فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلاً ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى كونه عقلاً ومعقولاً وعاقلاً . هو العقل المعقول من غير اثنيية كما هو الحال في الانسان من حيث أن للإنسان عقلاً يعقل شيئاً غيره ولو كان الله يعقل شيئاً غير ذاته لالتصفت الذات الالهية الى عاقل ومعقول ؛ ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته .

٤ - نظرية الفيض

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الافلوطينية المحدثه عن فكرة الخلق الدينية ، وفكرة الفيض فكرة أخذتها الافلوطينية المحدثه من المذاهب الغنوصية وتتلخص في أن الواحد أو

(٣) للرجع السابق ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣

الأول ليس وجوداً وإنما هو مبدأ للوجود، يفيض عنه الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضى الوجود بالوجود ، ولما كان المبدأ الأول واحداً كان لابد أن يكون المعلول الأول له واحداً ، وهذا المعلول الأول يفيض عن المبدأ الأول أو الواحد بضرب من التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الأول عقل . وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجبرمية في هذا العالم . فالعالم لم يفيض عن الله مباشرة وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . ومعنى هذا أن فعل الله لا يمتد إلا إلى العقل الأول ، أما باقى الموجودات فليست من فعله وإنما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الدينية ، ولكنه مع ذلك يعرض لها ، وكأن الفلسفة الإسلامية لا يكتمل عرضها إلا بنظرية الفيض (١) . ويأخذ الرازى على ابن سينا أنه غامض ومتردد في مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل إمكان تعقل وجود العقل سبباً لصدور الكثرة عنه ، وتارة يجعل تعقل العقل لإمكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسباباً لصدور الكثرة عنه (٢) . ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى للعقل له من ذاته شيء ، وله من الأول شيء ، له من ذاته الامكان ، وله من علته الوجود ، فإذا انضم ماله من ذاته إلى ماله من علته حصلت في ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلولات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) .

(١) الرازى للباحث للشرقية ج ٢ ص ٥٠١ - ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٢ .

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازي على نظرية الفيض هو أنه إذا كانت هذه الكثرة في المعلول الأول كثرة في المقومات ، وهي صادرة عن الله ، فقد صدر عنه إذن أكثر من الواحد وهذا ينقض نظرية الفيض من أساسها . وإن كانت الكثرة في المعلول الأول ترجع إلى السلوب والاضافات والأمور الخارجية فإن مثل هذه الكثرة إن كانت هي مبدأ لكثرة المعلولات ، فتللك الكثرة فاجبة أيضاً لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر عنه جميع الممكنات ، وإن لم تكن تلك الكثرة مبدأ لكثرة المعلولات فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١).

٥- علم الله

وكما لم يقبل الرازي نظرية الفيض فإنه لم يقبل أيضاً نظرية ابن سينا في العلم الإلهي ، تلك النظرية التي تقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات . وهي نظرية لازمة عن فكرة وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينما في الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعقل وعقل ، وقلنا إنه يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً غير ذاته ، لأنه لو عقل شيئاً غير ذاته لانتقسمت ، ذاته إلى عاقل ومعقول ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته . ومادام الله لا يعقل غير ذاته فهو إذن لا يعقل الأشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا إلى أن الله لا يعلم الجزئيات الموجودة في هذا العالم علماً مباشراً وإنما يعلمها علماً كلياً لأنه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الأشياء ، والعالم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول . فواجب الوجود لا يعلم الأشياء من الأشياء والا كانت ذاته العاقلة متقومة بما يعقل

(١) الرازي ، الباحث للشرقية ج ٢ ص ٥٥٥ .

أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا يمكن ذاتها واجبة لوجود ذاتها ، ويكون له حال — العقل أو العلم مثلاً — لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق واجب الوجود . كيف إذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يعقل ذاته على أنها مبدأ للوجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للوجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . فهو إذن لا يعقل الأفراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الأفراد أو الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضي التغير في ذات الله تبعاً لعدد الصور العقلية وتنوعها (١) .

هذه المسألة هي إحدى المسائل التي يكفر فيها الغزالي الفلاسفة (٢) ولكن الرازي لا يتابع الغزالي في رمي الناس بالكفر وإنما يتصدى لهم بالنقد مستعيناً في ذلك بما يجده عند أبي البركات البغدادي من اعتراضات .

يقول الرازي في المباحث المشرقية : وأعرض الشيخ أبو البركات البغدادي فقال : قولكم : لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته . وهذا منقوض بكونه فاعلاً ، فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون لفعله مدخل في تميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلاً ، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قاله (٣) وتقرأ أيضاً في المباحث المشرقية : وقالوا — (يقصد الفلاسفة المنكرين للعلم بالجزئيات) — البهاري

(١) الرازي ، للمباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٨٥ .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

(٣) الرازي ، للمباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان ذلك متعباً له ، لأنه يكون دائماً منتقلاً من مدرك إلى مدرك ، وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال ؛ فإن الإنسان إذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل إنما يشرّح عند الاعراض عن تلك الأفكار ، قالبارى لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الانتقال . وأعرض أبو البركات البغدادي صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير متافرة عنها ، فلم لا يجوز ما هنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيد أيضاً (١) .

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب إليه من أن الرازي قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبي البركات البغدادي (٢) .

٦ - المعاد

المعاد موضوع من موضوعات العلم الإلهي عند فلاسفة الاسلام ، ويبحث في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح النقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق ، العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية . ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة ثوابها على تقواها وعملها الخير

(١) الرازي ، للباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة

وإدراكها للحن ، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجل من اللذات
الجسمانية التي وصفها الشرع ؛ يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمانية هي لذة
الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركها الإنسان مراعاة للحشمة والعفة ، فتكون
الحشمة والعفة ألد من هاتين اللذتين ثم إن الإنسان كثيراً ما يقاسى آلام الجوع
والمعاش للمحافظة على ماء الوجه ، ثم إنه أحياناً يستصغر الموت في سبيل مبدأ
أو غاية ، وليس ذلك مقصوداً على الإنسان وحده بل إن الحيوان يشارك
الإنسان في ذلك أيضاً فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها
بصيدها ، ثم إن المربية من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كانت
مخاطبتها في دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطبتها في دفع الأذى عن نفسها
وكل ذلك يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند
الإنسان بل عند الحيوان أيضاً .

هذا هو المعاد الروحاني الذي يفضلته فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا
على المعاد الجسماني الذي أنبته الشرع (١) .

لكن السؤال الذي يشور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من المعاد
الجسماني ؟ ولا بد أن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ؛ لأن الغزالي يكفر الفلاسفة
في هذه المسألة (٢) ، كما يعتقد الرازي بأن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني ووحش
الاجساد وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة في القرآن

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، الرازي ، كتاب الأربعين ص ٢٩٥ .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

ليست بحيث تقبل التأويل (١) . وينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسماني ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المساد لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك في المعاد الشرعي ، وإنما يعني ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبى صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها .

ولكن الرازى يرى أن المعاد الجسماني جائز عقلا كما هو ثابت شرعا (٢) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات وعلمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على إعادة المعدم ، قادر على تركيب الأجزاء التي تفرقت ، عالم بكل ما تفرق ، ومن ثم لا يستعصى عليه حشر الأجساد ؛ ولأن حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال في كتابه الكريم : وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى (٣) .

٧ - العناية الإلهية :

وهي أيضاً من الموضوعات التي أدخلها ابن سينا في العلم الإلهي وتأمله الرازى في ذلك كما تابعه في تعريف العناية حيث يقول : العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب

(١) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

(٣) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ .

الامكان وراضياً به على النحو المذكور ، (١) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى نوضح ما يقصده الرازي بالعناية . يعنى الرازى بقوله : إن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، فلا يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجية أو منفصلة عن ذاته ، بل إن ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالماً .

ويقصد الرازى بقوله إن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهية الله تقتضى كونه عالماً بأنه علة للخير والكمال ، أى أن الخير لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجى ، فلا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وإنما يفيض الخير والكمال من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك .

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الإمكان » أن الخير والكمال إذ يفيضان من الذات الإلهية ويتشيران في الوجود فإن الموجودات تتفاوت في قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو إمكان ، فالإمكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وإنما يتعلق بالموجودات المتصلة بالمادة ، فالمادة هى الإمكان ، والامكان استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات في قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من قوة وما لها من إمكان . وعلى ذلك فالموجودات التى لا تتعلق بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه في أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونهى بها الموجودات الأرضية فإن المادة تعوقها عن الخير التام والكمال التام . فكل موجود يقبل الخير بحسب ما فيه من إمكان ، فإن كان خلواً من الإمكان بريئاً عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك

(١) الرازى ، للباحث للشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ ، ابن سينا ، النجاة ص ٣٨٤ .

- ١٢٢ -

فاننا نجد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة والتي لا تستطيع قبول الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط . وينبغي أن نلفت هنا إلى مسألة هامة وهي أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن الشر يأتي بالعرض بسبب مانعة الموجودات المتعلقة بالمادة في قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض .

ثم يقول الرازي إن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الإمكان الذى يختص به الموجودات المتعلقة بالمادة . ثم ان النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الإلهي وتابع له . والله إذ يعقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويعم الوجود بحسب الإمكان .

نخلص مما سبق أن العناية الإلهية عند الرازي كما هي عند ابن سينا هي علم الله الأزلي بترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون .

٨ - النبى والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الإلهي أيضاً ، وتتضمنها العناية الإلهية ، لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معاشته لو انفرد وحده . فيلزم أن يعيش في مشاركة أى مجتمع ، فهو مدنى بالطبع . ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعادل ، أى قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعادل من سان ومعدل ، والنبى هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعادل فحياة الإنسان في الجماعة تقتضى وجود النبى ، لأنه من غير المعقول أن يترك

الناس وشأنهم في المشاركة فيختلفون في معايير العدل والظلم ، فيرى كل إنسان ماله عدلاً وما عليه ظلماً ، فلا تستقيم المشاركة التي هي ضرورية للنوع الإنساني فحاجة الناس إلى النبوة أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب وتعكير الإخص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء ولا تقتضى النبوة التي بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

وصفات النبي عند الرازي ثلاث :

أولاً - قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط ولا خطأ يقع له فيها .

ثانياً - قوة الخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويظهر عن الغيب .

ثالثاً : لا بد أن تكون له ميزة وخاصية يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هي المعجزة (٢) .

٩ - النفس :

لأنكاد نجد شيئاً عند الرازي في النفس أكثر مما نجد عن أرسطو وابن سينا . فعلم النفس عند الرازي - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي ،

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ،

النجاة ص ٣٠٣ - ٣٠٨

(٢) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ .

لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الأفعال الحيوية في الجسم كالحس والحركة والتغذى والنمو (١) . وتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى هو حين تعريف أرسطو (٢) . ويقصد بالكمال الأول أن النفس هي صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، فهي التي تكمله ، وذلك كقوة الإبصار فإنها صورة الحدة أو كالماء ، وتسمى فعل أول لأنها تتحد بالجسم مباشرة ، وهناك أفعال ثالثة هي التي تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ، أي هي الأفعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع والذوق وما إلى ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعي الجسم الذي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي وإنما الموجود بالذات أجزاؤه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما إلى ذلك مما يستعمل في تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلا ، ويقصد بالآلى أنه مؤلف من آلات أي أعضاء ، وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة فليس تركيب العين كتركيب الأذن ، ولكنها متباينان في التركيب لتباين الوظيفتين (٣)

أما براهين إثبات النفس عند الرازي فهي بعينها البراهين التي نجدتها عند ابن سينا (٤) وإن كان يقتصر على ثلاثة منها هي :

(١) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازي - متابعا لابن سينا - حالة

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٤) انظر مذكوره في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقاته ص ١٧١ - ١٧٩ .

للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . يفترض حالة هي بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أى تذكر . واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن يقبّه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلاً فيدرك حالاً لذاته غير ذاته ، واشترط أيضاً أن لا يبصر الإنسان شيئاً ولا أى جزء من أجزائه لكي لا يدرك كثرة من الأعضاء فيحكم بأنه هو هذه الأجزاء والأعضاء ، وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان لكي لا يحس بها ، بل تكون منفصلة ومعلقة في هواء طلق لكي لا يلتفت إلى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده أيضاً . إذا افترضنا كل ذلك فإننا نجد الإنسان في هذه الحالة يكون غافلاً عن كل شيء : غافلاً عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلاً عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، وغافلاً عن العالم الخارجى كله أيضاً ، ولكنه مع ذلك نجده يشبه ذاته . فإذن أول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك الإنسان لنفسه . وظاهر أن هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بكد أو رسم أو يشبه بحجة أو برهان (١) .

(ب) برهان استمرار الحياة اليومية واتصالها : إن بدن الإنسان ليس ثابتاً مستمراً فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فإن الإنسان هو هو في الأحوال كلها وفي ذلك دليل على إثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) .

(ج) برهان الأنا : عندما أقول وأنا فلا أقصد بذلك أن أشير إلى جسمى أو إلى أى جزء من أجزاء جسمى ، وإنما أقصد أن أشير إلى حقيقة تعبر عن

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

كل الشخصية . والرازي يعبر عن هذا البرهان بقوله « إني أعلم بالضرورة ذاتي
المخصوصة حال ما أكون غافلا عن كل مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة ،
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقولي «أنا»
مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة ، (١) .

٣- علاقة النفس بالجسم :

يتردد الرازي — كما يتردد ابن سينا — في علاقة النفس بالجسم : فأحيانا
يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته (١) مستغن
عن الجسم في حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتعين
ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هي هي سواء اتصلت بجسم
أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن
تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم يتحل ويفنى إذا فارقت النفس
بينما النفس تصعد إلى العالم العلوي وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس
جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازي برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة
الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) .

(١) الرازي ، كتاب الأربعين ص ٢٦٥ .

(٢) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٨٩ .

نصوص مختارة

النص الأول

في الفقه

خيار المجلس

لما ذهبت إلى سر قند ، وبقيت سنين ، ثم عدت إلى بخارى تكلمت مع الرضى النيسابورى مرة أخرى فقلت : خيار المجلس ثابت في عقد المعاوضات ؛ والدليل عليه أنه لم يرضى بالزوم ، فوجب أن لا يصح الزوم . وإنما قلنا إنه لم يرض بالزوم لأنه رضى بالبيع فقط ، لأن الكلام فيما إذا قال : بعت واشتريت ، ولم يذكر شيئاً آخر .

وإنما قلنا إن الرضا بالبيع لا يكون رضا بالزوم بحسب اللفظ ، لأنه أطلبق أهل الشرع على أن البيع ينقسم إلى البيع الجائر ، والبيع اللازم . فلما كان مسمى البيع منقسماً إلى هذين القسمين ، وثبت في صريح العقل أن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة ، ثبت أن كونه بيعاً غير كونه لازماً .

وإنما قلنا إنه لا يدل عليه معناه لأن الدلالة المعنوية عبارة عن دلالة الملزوم على اللازم الضرورى أو لازمة الغالب ، والزوم ليس من لوازم البيع لا قطعاً ولا ظاهراً . أما أنه ليس من لوازمه قطعاً فلان البيع جهة الاشتراك ، الزوم جهة الامتياز ، وجهة الامتياز يمتنع كونها لازمة لجهة الاشتراك قطعاً . وأما أنه ليس من لوازمه ظاهراً فلان البياعات تراد لطلب الربح ودفع الخسران . فإذا وجدت سلعة لا يعرف كيفية الحال فيها ، فإن لم يقدم على شرائها فاته تلك السلعة فيفوته الربح . وإن صار البيع لازماً بمجرد البيع لم يقدر على مهلة التروى

والتفكر فيلزم الخسران . وإن حاول شراءها بشرط الخيار على فعل البائع لا يساعده عليه . فثبت أن الأصلح أن ينعقد العقد غير لازم في مجلس العقد . وإذا كان الأصلح الأصوب ليس إلا ذلك امتنع القول بكون اللزوم من لوازم ماهية البيع غالباً . فثبت أن اللزوم ليس من لوازم البيع لا قطعاً ولا ظاهراً .

قلت : أنه لم يوجد الرضا باللزوم ، فوجب أن لا يحصل اللزوم بالوجوه الأربعة التي ذكرناها في مسألة أن الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش .

قال الرضى النيسابورى رحمه الله : هب أن مسمى البيع من حيث أنه بيع قدر مشترك بين البيع الجمائر واللازم فلم قلتم بأن البيع المسكوت عن إثبات الخيار مشترك فيه بين البيع الجمائر واللازم .

قلت : لما ثبت أن البيع من حيث أنه بيع لا اشعار له باللزوم فنقول : حيثئذ وجب أن يقال : البيع المسكوت عن إثبات شرط الخيار لا يكون مستلزماً للزوم ، لأن البيع مع السكوت بيع مع قيد عدى ؛ لأن السكوت عدى ، والعدى لا يصلح أن يكون موجبا للزوم . أما أن السكوت قيد عدى فلان السكوت معناه أنه لم يقل شيئا ولم يفعل أمراً ولم يتصرف في قول ولا فعل ، ولا شك أن هذا المعنى عدم محض .

وأما أن القيد العدى لا يمكن علة فيبانه أن قولنا : « لمة علة » تقبض

لقولنا : « إنه ليس بعلة » ، وقولنا : « ليس بعلة » عدم محض ، وقولنا :
« إنه علة » دافع لقولنا : « إنه ليس بعلة » ، ورافع لعدم المحض ثبوت لاحالة .
فوجب أن يكون المفهوم من قولنا علة قيداً ثبوتياً . فلو وصفنا عدم المحض
بكونه علة لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض والنفي الصرف ، وأنه محال .

فقال الرضى النيسابورى : هب أن هذا الدليل يدل على أن عدم ليس بعلة ،
فلم قلّم إنه لا يكون جزء العلة ؟ ونحن لا نقول ههنا : السكوت تمام العلة
الموجبة لحصول اللزوم ، وإنما نقول : البيع مع هذا السكوت علة لحصول هذا
اللزوم ، فنحن ما جعلنا عدم تمام العلة ، وإنما جعلناه جزء العلة . فما الدليل
على أن عدم لا يجوز جعله جزء العلة ؟ .

قلت : (هب أن) جزء العلة علة تامة لعلية العلة ، فلما ثبت أنه لا يكون
علة تامة لا يكون جزء علة . وإنما قلنا : إن جزء العلة علة تامة لعلية العلة ، لأنه
إذا حصل جميع أجزاء العلة سوى هذا القيد العدمى ، فإن حصل المعلول لم يكن
هذا القيد العدمى معتبراً ، وقد فرضناه معتبراً ، هذا خلف . وأما إذا حصل هذا
القيد العدمى ، فإن لم يحصل المعلول افتقر إلى انضمام قيد آخر إليه ، وهذا يقدح
في قولنا : إن جميع الأجزاء المغايرة لهذا القيد العدمى كان حاصلها .

ولما بطل التسامان ثبت أن عند فقدان هذا القيد العدمى لا يصير علة للحكم ،
وعند انضمام هذا القيد العدمى يصير علة ، فثبت أن هذا المجموع صار علة بعد

أن لم يكن علة . ولا علة لحصول تلك العلية البتة إلا هذا القيد العدمي . فثبت بهذا البرهان أن جزء العلة علة تامة لتلك العلية . فلو جعلنا العدم جزءاً من العلة لزم جعل ذلك العدم علة تامة لعلية العلة ، ولما دللنا على أن البيع يمتنع كونه علة ، ثبت أيضاً أنه يمتنع جعله جزء العلة .

ثم إن الشيخ الرضى رحمه الله أورد دخلاً ثالثاً فقال : هب أن مسمى البيع قدر مشترك بين البيع الجائز وبين البيع اللازم ، إلا أن قول الرجل لغيره . دعت واشترت ، فرد معين من الأفراد الداخلة تحت تلك الماهية الكلية ، فلم قلتم أن هذا الفرد مشترك فيه بين الجائز واللازم .

قلت : لما ثبت أن ماهية البيع لا توجب اللزوم وجب أن لا يكون هذا المعنى وهذا الشخص موجبا للزوم ، لأنه ثبت في العلوم العقلية أن تعيين الشيء المتعين قيد عدى ، وقد دللنا على أن القيد العدمي لا يصلح للعلية ، وإنما قلنا : إن التعيين قيد قدمي لأنه لو كان التعيين قيداً وجودياً فذلك القيد له تعيين آخر ، فيلزم أن يكون للتعيين تعيين آخر ، وذلك يوجب التسلسل وهو محال . فثبت أن التعيين قيد عدمي ، وثبت أن القيد العدمي لا يصلح للعلية فثبت أن القين لا يصلح أن يكون علة لحصول اللزوم .

ولما أجمعت عن هذه الشبهات الثلاث التي ذكرها الرضى النيسابورى تشوش الكلام عليه ، وأخذ يقفز من هذا الدخول إلى الدخول الأولى تارة

وللى الدخلى الثائى ثارة أخرى ، وأق باضطراب العظم والشغب الشديد ، وكان قد حضر معه من أصحابه ما يقرب من أربعائة .

فقلت : أيها الشيخ الإمام إنه قد إشتهر عنك أنك رجل محب للعدل والإنصاف ، بعيداً عن الخبط والإضطراب ، فأنا أنفس منك أن لا تترك تلك الطريقة المحمودة فى هذا اليوم . فلما سمع هذا الكلام إستحي وقال : معاذ الله تعالى أن أخوض فى الإضطراب .

فقلت له : أما تلك المداخلات الثلاث فقد كانت معلومة ، وقد أجبى عن كل واحدة منها فيما سبق . وأما هذا الكلام الرابع فلا أدرى أنه إعادة تلك المداخلات للثلاث أو دخول رابع جديد . فأليق بفضلك أن تلخص الكلام حتى يمكن الخوض فيه نفيّاً أو إثباتاً . فاستحسن الكلام وسكت .

ثم قال بعض الحاضرين : هذا الدليل ينطلى منه بك ، لأن البيع مفهوم مشترك بين الجائز واللازم ، فكما يمتنع كون البيع سبيّاً لحصول اللزوم فكذلك يمتنع كونه سبيّاً لحصول الجواز . فوجب أن لا يبقى هذا البيع جائزاً ، وإذا لم يكن جائزاً كان لازماً .

فقلت : هذا الدخلى هو أحسن شيء يمكن إيراده على هذا الدليل ، وقد كان هذا معلوماً مقبراً عندى ، ولا يمكن ذكر الجواب عنه إلا بالرفق والسهولة .

ثم قلت : ههنا مقدمة في المعقولات وهى أنه لا يمتنع كون الشيء ممكناً لذاته ثم يصير واجباً لغيره ، ولكنه يمتنع كون الشيء واجباً لذاته ثم يصير ممكناً لغيره ، إذ ثبت هذا فنقول : عقد البتة انعقد جائزاً لذاته ، فإن انضاف إليه سبب يوجب اللزوم يصير حيثاً لازماً ، وعلى هذا التقدير يكون جائزاً لذاته لازماً بسبب غيره وهذا معقول . فإن لم يوجد سبب اللزوم بقى على الجواز الاصلى لأن سبب العدم ليس إلا عدم السبب . أما لو قلنا إنه انعقد لازماً لذاته ثم يصير جائزاً لأجل السبب المنفصل كان هذا جارياً جارى ما يقال : إن هذا الوجود واجب لذاته ثم صار ممكناً بسبب منفصل ، وهذا قول مخالف للمعقول فثبت أن الفرق ظاهر بين البابين .

ولما سمع الرضى هذا الكلام قال بصوت خفى : إنه لا يمكن أن يذكر في الققييات كلام أحسن من هذا . ثم إن القوم أوردوا الكلمات المألوفة المذكورة في المسألة ، وثبت أن شيئاً منها لا يمس كلامى . واختتمت المسألة وانطلقت ألسنة القوم بالمدح والثناء والتعظيم . وكان الأكابر منهم يحيثون إلى ، ومن الله تعالى الفضل والكرم :

(مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ماوراء النهر ص ٥٤ - ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، دار المشرق بيروت ١٩٦٦)

النص الثاني

في اصول الفقه

تعريف القياس

في حد القياس : أسد (١) ما قيل في هذا الباب تلخيصاً وجهان : الأول ما ذكره الفاضل أبو بكر واختاره جمهور (٢) المحققين منا أنه حمل معلوم على معلوم من إثبات حكم لها أو نفيه عنها بأمر بينهما من حكم أو صفة أو نفيها عنه. وإنما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعاً، ولو ذكرنا الشيء لاختص بالوجود على مذهبنا، ولو ذكرنا الفرع لكان يورم إختصاصه بالوجود. وإيضاً فلا بد من من معلوم بأن يكون أصلاً، فإن القياس عبارة عن التسوية، وهي لا تتحقق إلا بين أمرين؛ ولأنه لولا الأصل لكان إثباتاً للشرع بالتحكم. وإيضاً فالحكم قد يكون نفياً وقد يكون إثباتاً، وإيضاً فالجامع قد يكون أمراً حقيقياً وقد يكون حكماً شرعياً، وكل واحد منها قد (٣) يكون نفياً وقد يكون إثباتاً. هذا شرح هذا التعريف.

(١) في النص : بالشين المعجمة .

(٢) في النص : لجمهور .

(٣) في النص : فقد .

والاعتراض عليه من وجوه :

أحدهما أن تقول : إن أردت بحمل أحد المعلومين على الآخر لإثبات مثل حكم أحدهما للآخر فتقوله بعد ذلك « في إثبات حكم لهما أو نفيه عنها » ، إعادة ذلك ، فيكون ذلك تكريراً من غير فائدة ، وإن كان الثاني فلا بد من بيانه . وأيضاً فبقتدير أن يكون المراد منه شيء آخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس ، لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم المعلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ، وإذا تمت الماهية بهذا القدر كان ذلك المعلوم الزائد خارجاً فلا يجوز ذكره .

وثانيها إن قوله : « في إثبات حكم لهما » مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس ، وهو باطل ، فإن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل ، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس لزم الدور .

وثالثها إنه كما ثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضاً بالقياس كقوله : الله عالم ، فيكون له علم ، قياساً على الشاهد ، ولا نزاع في أنه قياس ، لأن القياس أهم من القياس الشرعي والقياس العقلي . وإن كذلك فنقول : إما أن تكون الصفة متدرجة في الحكم أو لا تكون ، فإن كان الأول كان قوله « بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيها عنه » مكرراً ، لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كانت ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكرراً ، وإن كان الثاني كان التعريف ناقصاً ، لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت حكم

أو عدم ، ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود صفة أو عدمها . فهذا التعريف إما زائد وإما ناقص .

ورأيها : إن المعتبر في ماهية القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ، فإما أن ذلك الجامع تارة يكون حكماً وتارة يكون صفة وتارة يكون نفيًا وتارة يكون نفيًا للصفة ، وذلك إشارة إلى ذكر أقسام الجامع ، والمعتبر في تحقق ماهية القياس الجامع من حيث أنه جامع لأقسام الجامع ؛ بدليل أمرين أحدهما أن ماهية القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من أقسام الجامع بعينه وإن كان لا بد له من قسم ما ، وما تنفك عنه الماهية لا يكون معتبراً في تحقق الماهية في الثاني أن الجامع كما ينقسم إلى الحكم والصفة ونفيها فكذا الحكم ينقسم إلى الوجوب والحظر وغيرهما ، والوجوب ينقسم إلى الموسع والمضيق والمخير والمعنى وغيرهما ، ولو لزم من اعتبار من اعتبار الجامع في ماهية القياس ذكر أقسامه لوجب من ذكر كل واحد من تلك الأقسام ما لكل واحد (١) منها من الأقسام .

وخامسها (٢) أو الإيهام ، وناهية كل شيء معينة ، والإيهام منافي للتحسين . فإن قلت كونه بحيث يلزمه أحد هذه الأمور حكم معين ، قلت . فالمعتبر إذا في الماهية ملزوم مدة الأمور وهو كونه جامعاً من حيث أنه جامع فيكون ذكر هذه الروايد لغوا . .

(١) مكررة في النص .

(٢) كلمة لم نستطع أن نقرأها في النص ، وربما يصحح أن تكون التعمين .

وسادسها وهو أن القياس الفاسد قياس ، وهو خارج عن هذا التعريف ،
أما الأول فلان القياس إما قياس مع كيفية فيكون قياساً ، وأما الثاني فلان
قوله « بأمر جامع » دليل على أن هذا العامل يعتبر في حد القياس حصول
الجامع ، ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحاً ، فيكون القياس الفاسد
خارجاً عنه ، وأنه غير جائز ، بل يجب أن يقال : « بأمر جامع في ظن
المجتهد » فإن القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وإن لم يحصل في
نفس الأمر .

التعريف الثاني : ما ذكره أبو الحسين البصري وهو أنه تحصيل حكم
الأصل في الفرع لإشتباهها في علة الحكم عند المجتهد . وهو قريب . وأظهر منه
أن يقال : لإثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل إشتباهها في علة الحكم
عند المثبت .

فلنفسر الألفاظ المستعملة في هذا التعريف . أما الإثبات فالمراد منه
التقدير المشترك من العلم والظن والاعتناء سواد تعلقت هذه الثلاثة بشبوت الحكم
أو بعدمه . وقد يطلق لفظ الإثبات ويرد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم
الذهني . وأما المثل فتصوره بديهي . لأن كل عاقل يعلم بالضرورة كون
الحار مثلاً للحار في كونه حاراً ومخالفاً له في كونه بارداً ، ولو لم يحصل
تصور ماهية التماثل والاختلاف إلا بالاكْتِسَاب لكان الخالي عن ذلك
الاكْتِسَاب خالياً عن ذلك التصور ، وكان خالياً عن هذا التصديق ، فان علينا

أننا قبل كل اكتساب نعلم بالضرورة هذا التصديق المتوقف على ذلك التصور ، فعلنا أن حصول ذلك التصور غنى عن الاكتساب . وأما الحكم فقد مر في أول الكتاب تعريفه . وأما المعلوم فلسنا نغنى به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن ، لأن الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الأمور . وأما العلة فسيأتي تفسيرها إن شاء الله تعالى . وقولنا ، عند المثبت ، ذكرناه ليدخل فيه الصحيح والفاقد .

فان قيل : هذا التعريف ينتقص بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة . أما قياس العكس ففكقولنا : لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة (١) الاعتكاف لما كان شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف لم تكن شرطاً له بالنذر ، والمطلوب في الفرع إثبات كون الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف ، والثابت في الأصل يفي بكون الصلاة شرطاً لها فحكم الفرع ليس حكم الأصل ، بل تقيضه . وأما قياس التلازم ففكقولنا : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان ، لكنه إنسان فهو حيوان ، لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان ، وأما المقدمتان ففكقولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فكل جسم محدث : فإن قلت : لا أسمى هاتين الصورتين قياساً ، لأن القياس عبارة عن التسوية ، وهي لا تحصل إلا عند تشبيه صورة بصورة ، وليس الأمر كذلك في التلازم في المقدمتين والنتيجة . قلت : بل

التسوية حاصلة في هذين الموضوعين ، لأن الحكم في كل واحد من المتقدمين معلوم . والحكم في النتيجة مجهول ، فاستلزام المطلوب من هاتين المتقدمتين يوجب ضرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم في المتقدمتين في صفة المعلوماتية والجواب ، أما الشيء الذي سميته بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس ، فإننا نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاحتكاف لما بقى شرطاً له بالنذر ، لكنه يصير شرطاً له بالنذر فهو شرط له مطلقاً ، لهذا تمسك بنظم التلازم ، واستثناء ينقض السلازم ، لا يباح لتقص المزم . ثم إننا تثبت المقدمة الشرطية بالقياس وهو أن ما لا يكون شرطاً للشيء في نفسه لم يصير (١) شرطاً له بالنذر كما في الصلاة ، وهذا قياس الطرد لقياس العكس . وأما الصورتان الباقيتان فلا نسلم أنه قياس لما بيننا . قوله : معنى التسوية حاصل فيه من الوجه المذكور قلنا : لو كفى ذلك الوجه في إطلاق اسم القياس لوجب أن يسمى كل دليل بالقياس ، لأن المتمسك بالنص يجعل مطلوبه مساوياً لذلك النص في المعلوماتية ، ولو صح ذلك لامتنع أن يقال : ثبت الحكم في محل النص بالنص بالقياس .

وإذا أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس بحيث نتناول كل هذه الصور نقول : القياس قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزماً عنها قول آخر ، وتحقيق القول في هذا التعريف مذكور في كتبنا العقلية .

(كتاب المحصول المخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٣٠ أصول فقه ، الجزء الثاني من ورقة ٨١ إلى ورقة ٨٣) .

النص الثالث

في التفسير

أما قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، فاعلم أنه مشتمل على بحثين أحدهما أن الله تعالى لا يسأل عن شيء من أفعاله ولا يقال له : لم فعلت ؟ والثاني أن الخلاق مسئولين عن أفعالهم .

أما البحث الأول ففيه مسألتان : المسألة الأولى وجه تعلق هذه الآية بما قبلها . ان عمدة من أثبت لله شريكا ليست إلا طلب اللمية في أفعال الله تعالى ؛ وذلك لأن الثنوية والمجوس وهم الذين أثبتوا الشريك لله تعالى قالوا : رأينا في العالم خيرا وشرا ولذة وألما وحياة وموتاً وصحة وسقماً وغنى وفقراً ، وفاعل الخير خير وفاعل الشر شرير ، ويستحيل أن يكون الفاعل الواحد خيراً وشريراً معاً ، فلا بد من فاعلين ، ليكون أحدهما فاعلاً للخير والآخر فاعلاً للشر . ويرجع حاصل هذه التنبية إلى أن مديبر العالم لو كان واحداً لما خص هذا بالحياة والصحة والغنى وخص ذلك بالموت والالام والفقر ، فيرجع حاصله إلى طلب اللمية في أفعال الله تعالى . فلماذا كان مدار أمر القائلين بالشريك على طلب اللمية لا جرم أنه سبحانه وتعالى بعد أن ذكر الدليل على التوحيد ذكر ما هو النكته الأصلية في الجواب عن شبهة القائلين بالشريك ، لأن الترتيب الجيد في المناظرة أن يقع الابتداء بذكر الدليل المثبت للمطلوب ثم يذكر بعده ما هو الجواب عن شبهة الخصم .

المسألة الثانية في الدلالة على أنه سبحانه لا يسأل عما يفعل . أما أهل السنة فانهم استدلوا عليه بوجوه :

أحدها أنه لو كان كل شيء معللاً لمكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل . فلا بد في قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غيباً العلة ، وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته . كما أن ذاته منزوعة عن الافتقار إلى المؤثر والعلة وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر .

وثانيها أن فاعليته لو كانت معللة لمكانت تلك العلة إما أن تكون واجبة أو ممكنة ، فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلاً وحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلاً بالاختيار ، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلاً لله تعالى أيضاً فتفتقر فاعليته لتلك العلة إلى علة أخرى ، ولزم التسلسل ، وهو محال .

وثالثها علة فاعلية الله تعالى للعالم إن كانت قديمة لزم أن تكون فاعليته للعالم قديمة ، فيلزم قدم للعالم ، وإن كانت محدثة افتقرت إلى علة أخرى ولزم التسلسل .

ورابعها أن من فعل فعلاً لغرض فيما أن يكون متمكناً من تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوسطة أو لا يكون متمكناً منه ، فإن كان متمكناً منه كان توسط تلك الوسطة عبثاً ، وإن لم يكن متمكناً منه كان عاجزاً

والعجز على الله تعالى محال . أما العجز علينا فغير ممتنع ؛ فلذلك كانت أفعالنا معللة بالأغراض ، وكل ذلك في حق الله تعالى محال .

وخامسها أنه لو كان فعله معللا بغرض لكان ذلك الغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى أو إلى الابد ، والاول محال ، لأنه منزه عن النفع والضرر ، وإذا بطل ذلك تعين أن الغرض لابد وأن يكون عائدا إلى العباد . ولا غرض للعباد إلا حصول اللذات وعدم حصول الآلام ، والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط ، وإذا كان كذلك استحال أن يفعل شيئا لأجل شيء .

وسادسها هو أنه لو فعل فعلا لغرض لكان وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة إليه إما أن يكون على السواء أو لا يكون . فإذا كان على السواء استحال أن يكون غرضا ، وإن لم يكن على السواء لزم كونه تعالى ناقضا بذاته كاملا بغيره ، وذلك محال . فان قلت : وجود ذلك الغرض وعدمه وإن كان بالنسبة إليه على السواء أما بالنسبة إلى العباد فالوجود أولى من العدم . قلنا : تحصيل تلك الأولوية للعباد وعدم تحصيلها له إما أن يكون بالنسبة إليه على السوية أو لا على السوية ، ويعود التقسيم الأول .

وسابعها وهو أن الموجود إما هو سبحانه أو ملكه . ومن تصرف في ملك نفسه لا يقال له : لم فعلت ذلك ؟

وثامنها وهو أن من قال لغيره : لم فعلت ذلك ؟ فهذا السؤال إنما يحسن

حيث يحتمل أن يقدر السائل على منع المستول منه عن فعله ، وذلك من العبد في حق الله تعالى محال ، فإنه لو فعل أى فعل شاء فالعبد كيف يمنعه عن ذلك ، إما بأن يهدده بالعقاب والإيذاء ، وذلك على الله تعالى محال ، أو بأن يهدده باستحقاق الدم والخروج عن الحكمة والاتصاف بالسفاهة على ما يقوله المعتزلة ، وذلك أيضاً محال ، لأن استحقاقه للبدح واتصافه بصفات الحكمة والجلال أمور ذاتية له ، وما ثبت للشيء لذاته يستحيل أن يتبدل لأجل تبدل الصفات العرضية الخارجية .

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز أن يقال أن الله في أفعاله : لم فعلت هذا الفعل ؟ فإن كل شيء منعه ، ولا علة لصنعه . وأما المعتزلة فإنهم سلموا أنه لا يجوز أن يقال لله : لم فعلت هذا الفعل ؟ ولكنهم بنوا ذلك على أصل آخر وهو أنه تعالى يقبح القباح ، وعالم بكونه غنيا عنها ، ومن كان كذلك فإنه يستحيل أن يفعل القبيح . وإذا عرفنا ذلك عرفنا إجمالا أن كل ما يفعله الله تعالى فهو حكمة وصواب ، وإذا كان كذلك لم يجوز للعبد أن يقول لله : لم فعلت هذا ؟

أما البحث الثانى وهو قوله تعالى : وهم يسألون ، فهذا يدل على كون المكلفين مسئولين عن أفعالهم وفيه مسألتان :

المسألة الأولى أن الكلام في هذا السؤال إما في الإمكان العقلى أو في الوقوع السمعى . أما الإمكان العقلى فالخلاف فيه مع منكرى التكليف . واحتجوا على قولهم بوجوه .

أحدهما ، قالوا : التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء داعيته إلى الفعل وترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، والأول محال ، لأن حال الاستواء يتمتع الترجيح ، وحال امتناع الترجيح يكون التكليف بالترجيح تكليفاً بالمحال ، والثاني محال لأن حال الرجحان يكون الراجح واجب الوقوع ، والمرجوح ممتنع الوقوع ، والتكليف بإيقاع ما يكون واجب الوقوع عبث ، وإيقاع ما هو ممتنع الوقوع تكليف بما لا يطاق .

وثانيها ، قالوا : كل ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع ، فيكون التكليف به عبثاً ، وكل ما علم الله تعالى عدمه كان ممتنع الوقوع فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق .

وثالثها ، قالوا : سؤال العبد إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فإن كان لفائدة فملك الفائدة إق عادت إلى الله تعالى كان محتاجاً ، وهو محال ، وإن عادت إلى العبد فهو محال ، لأن سؤاله لما كان سبباً لتوجيه العقاب عليه لم يكن هذا نفعاً عائداً إلى العبد ، بل ضرراً عائداً إليه ، وإن لم يكن في السؤال فائدة كان عبثاً ، وهو غير جائز على الحكيم ، بل كان إضراراً ، وهو غير جائز على الرحيم .

والجواب عنها من وجهين :

الأول أن غرضكم من إيراد هذه الشبهة النافية للتكليف أن تلزمونا

نفى التكليف ، فكأنكم تكلفونا بنفى التكليف ، وهو متناقض .

والثانى وهو أن مدار كلامكم فى هذه الشبهات على حرف واحد وهو أن التكليف كلها تكاليف بما لا يطلق ، فلا يجوز من الحكيم أن يوجبها على العباد فيرجع حاصل هذه الشبهات إلى أنه يقال له تعالى : لم كلفت عبادك؟ إلا أنا قد بينا أنه سبحانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فظهر بهذا أن قوله : لا يسأل عما يفعل ، كالأصل والقاعدة لقوله : « وهم يسألون » فتأمل فى هذه الدقائق العجيبة لتقف على طرف من أسرار علم القرآن .

وأما الوقوع السمى فلقال أن يقول : إن قوله : (وهم يسألون) وإن كان متأكدا بقوله : (فوربك للنساء منهم أجمعين) وبقوله (وقفوههم إنهم مسئولون) إلا أنه يناقضه قوله : (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) .

والجواب إن يوم القيامة يوم طويل ، وفيه مقامات ، فيصرف كل واحد من السلب والإيجاب إلى مقام آخر دفعا للتناقض .

المسألة الثانية ، قالت المعتولة فيه وجوه :

المسألة الثانية . قالت المعتولة فيه وجوه :

أحدهما أنه تعالى لو كان هو الخالق للحسن والتبجح لوجب أن يسأل عما يفعل بل كان يذم بما حقه الذم . كما يحمد بما حقه المدح .

وثانيها أنه كان يجب أن يسأل عن الأمور إذا كان لا فاعل سواه .

وثالثها أنه كان لا يجوز أن يسألوا عن عملهم ، إذ لا عمل لهم .

ورابعها أن أعمالهم لا يمكنهم أن يعدلوا عنها من حيث خلقها وأوجدتها فيهم .

وخامسها أنه تعالى صرح في كثير من المواضع بأنه يقبل حجة العباد عليه كقوله (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهذا يقتضى أن لهم عليه الحجة قبل بعثة الرسل . وقال : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) ونظائر هذه الآيات كثيرة ، وكلها تدل على أن حجة العبد متوجهة على الله تعالى .

وسادسها ، قال ثمامة : إذا وقف العبد يوم القيامة فيقول الله تعالى : ما حملك على معصيتي ؟ فيقول على مذهب الجبر : يارب انك خلقتني كافراً وأمرتني بما لا أقدر عليه وحلت بيني وبينه . ولا شك أنه على مذهب الجبر يكون سادقا . وقال الله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) فوجب أن ينفعه هذا الكلام . فقليل له : ومن يدعه يقول هذا الكلام أو يحتاج ؟ فقال ثمامة : ليس إذا منعه الله الكلام والحجة فقد علم أنه منعه مما لو لم يمنعه منه لانقطع في يده . وهذا نهاية الانقطاع .

— ١٤٨ —

والجواب عن هذه الوجوه أنها معارضة بمسألة الداعى ومسألة العلم ثم
بالوجوه الثمانية التي يلينا فيها أنه يستحيل طلب لمية أفعال الله تعالى وأحكامه .

(مفاتيح النيب المشتهر بالتفسير الكبير ، الجزء السادس ص ٩٥ - ٩٧ طبعة
القاهرة ١٣٧٧ هـ) .

النص الرابع

في علم الكلام

شرف على الكلام

إن شرف العلم يظهر من عدة أوجه : أحدها شرف المعلوم ، ولا شك أن الغرض الأهم والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله ، ولا شك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات ؛ فيجب أن يكون هذا العلم أشركى العلوم .

وثانيها : وثيقة البرهان ، ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا (العلم) (١) يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية تأليفا يعلم صحته بالضرورة ، ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه ، وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة .

وثالثها : شدة الحاجة إليه ، ولا شك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأصل المقاصد ، ثم إن السعادة الآخروية لا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا العلم . وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيلها إلا بانتظام أحوال العالم ، وذلك مما لا يكمل إلا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب .

(١) غير موجود بالنص .

ورابعها : حاجة سائر العلوم الدينية اليه ، ومعلوم أن ما عدا هذا العلم إما أن يكون دينياً أو لا يكون . أما الذي لا يكون دينياً فنفعه مقصور على جلب منفعة أو دفع مضرة في الحال ، وذلك يجرى مجرى العلوم بالحرف والصناعات . ولا شك في أن العلوم الدينية فائقة عليها في المرتبة وزائدة عليها في المنفعة . أما الدينيات فصحة كلها متروكة على صحة هذا العلم ، لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعاً حياً عالماً قادراً كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم . فإذا ما عدا هذا العلم من العلوم الدينية محتاج إليه مع استغنائه عنها ، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره .

وخامسها : وهو أن شرف الشيء قد يستفاد بوجه ما من خصاسة ضده ، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفراً أو بدعة مع أنها من أقبح الأشياء ، وجب أن تكون إصابتها الحق فيه من أشرف الأشياء .

فتثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجل العلوم وأعلامها وأشرفها وأبهاها .

النص الخامس

في القسمة

تعريف النفس

إننا نشاهد أجساماً تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل ، وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخلفها من تلك الآثار ، بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الأفعال ، فإذا توجد في تلك الأجسام مبادئ غير جسميتها ، وليست هي بأجسام وإلا عاد المحال فهي إذا قوى متعلقة بالأجسام ، وقد عرفت أننا نسمى كل قوة تصدر عنا الآثار على نهج واحد نفساً ، وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأً للأفعال المذكورة . ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي . فنقول : إن النفس بالقياس إلى أنها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الأفعال من المحسوسات والمعتقولات الذي هو الإدراك تسمى قوة ، وبالقياس إلى المادة التي تحملها فيجتمع منها جواهر ثباتي أو حيواني صورة ، وبالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل إقتران الفعل بها فإذا انضاف إليها كل النوع به كالا ، فنقول : تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة :

أما أولاً فلأنه أعم من حيث أن الصورة هي المنطبعة في المادة ، والنفس

الناطق غير منطبعة فيها ، فهي إذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له . كما أن الملك كمال المدينة .

وأما ثانياً فلانه أتم لأن الكمال قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعة الجنس وهو النوع ، لا إلى الشيء الذى هو أبعد من ذلك وهو المادة .

أما ثالثاً فلأن الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس ، وهو أيضاً أولى من القوة لوجبهين ، أما أولاً فلأن للنفس قوة الإدراك وهي الفعلية ، وقوة التحريك وهي فعلية ، وليس إعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر ، فيجب إعتبارهما في أحدهما . راسم القوة يتناولها بالاشتراك ، لأن أحدهما داخل تحت مقولة أن يفعل والآخر تحت مقولة أن يتفعل . والأجناس العالية متباعدة بتمام ماهيتها ، وذلك يجنب عنة في الحدود ، بخلاف لفظ الكمال ، فإن قوله عليها ليس بالاشتراك . وأما ثانياً فلأن القوة اسم لها من حيث أنها مبدأ للأفعال ، والكمال اسم لها من هذه الجهة ، ومن حيث أنها مكتملة للنوع ، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته ، فظاهر أن الكمال هو الذى يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس . فنقول : الشيء الذى يقع عليه لاسم النفس وإن كان يجوز في بعض أنواعه أن يتبرأ عن البدن حتى يزول التعليق الذى بينه وبين البدن ، ولكنه لا يتناول اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن . ويجوز أن يكون للشيء في ذاته وجوهره اسم يخصه

وله اسم من جهة ما هو مضاف إلى غيره مثل الفاعل والمنفعل والابن والاب ،
وقد لا يكون له اسم من جهة جوهرية وممكن من جهة قيسامه إلى غيره مثل
الرأس واليد والجناب . ومتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها
بما هي متنافاة تلك الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها ، وهي إن
لم تكن ذاتية لها في جواهرها ، لكنها ذاتية لها بحسب الأسماء التي لها تلك
الحدود .

والنفس إنما تسميها نفساً من جهة أنها تفعل في الأجسام أفعالا مخصوصة
وأما بحسب جواهرها فلا تسمى نفساً إلا باشتراك الاسم ، بل الاسم الخاص
بها العقل لا النفس ، ولذلك سميت الأوائل القوى الغير جسمانية إذا كانت
مباشرة لتحريك الأفلاك نفوساً ، سموها المحركات بالتحشيق عقولا ، وجمعوا
عدة المحركات القريبة وسموها نفس الكل ، والبعيدة وسموها عقل الكل ،
كأن الكل هو السماوات . وأما الاسطقتسات فإنها وإن كانت جزء من الكل
ولكن لا يعتد بها لقلتها ، فلذلك كانوا يقولون : الكل حي ، وله نفس
ناطقة ، ونفسه شيء كالعقل الفعال لنا ، وما كانوا يلتفتون إلى القدر
التافه المائت من الكل ، حتى يمتنعوا لأجله من إطلاق القول بأن الكل
حي . فعسى في أبداننا من المائت بالنسبة إلينا أكثر من نسبة الاسطقتسات
إلى أجرام الأفلاك . ومع ذلك يطلق القول بأن كل البدن حي ، فظاهر
أن البدن يجب أن يؤخذ في حد النفس . فالنفس إذا كمال للجسم . لكن

الكمال منه أول وهو الذى يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف ،
ومنه ثان الذى يتبع نوعية الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز
والرؤية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان ، فإن هذه أمور ليست
أولية ، فإنه ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعاً بالفعل إلى حول هذه
الأمور بالفعل ، بل اذا كانت مبادئها حاملة بالفعل حتى تكون تلك الآثار
موجوده بالقوة القرينة بعد ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيواناً
بالفعل . فالنفس كال أول للجسم الذى لا يشترط فيه شيء لا الذى يشترط
فيه لا شيء ، وليست هى كال للجسم الصناعى كالسرير والكرسى بل
الطبيعى ، ولا كل جسم طبيعى ، فليست النفس كال البساط العنصرية
بل هى فى عالمنا كما جسم طبيعى تصدر كالاته الثانية بواسطة الآلات
فالنفس كال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ، أى من شأنه أن يحيى
بالنشوء ويبقى بالغذاء ، وربما يحيى بالإحساس والتحرك . وقد جعل
بعض المتأخرين الطبيعى صفة للكمال الأول هكذا : النفس كال أول طبيعى
لجسم آلى : وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعياً مثل القوى التى هى
مبادئ الآثار ، وقد لا يكون مثل التشكيلات الصناعية ، فالنفس ككمال
أول طبيعى لا أنهما كال أول سناعى ، وهذا قريب من التأويل الذى ذكرناه
لترتيب القديم .

وأعلم أن هذا الحد لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاث أعنى النباتية

والحيوانية والفلكية ، لأننا إن أعطيناهم اسم النفس لأنها تفعل فعلا ما فقد
لزم أن تكون كل قوة نفساً ، فتكون الطبيعة نفساً ، وذلك مخالف للاجماع
المنعقد بين العلماء . وإن أعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالتقصد خرجت النفس
النباتية واندرجت الآخرين . وإن أعطيناها للقوة الفعالة أفعالا متقاربة
خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان . وإن زدنا على هذه المعاني شرطاً
ازداد نقصاً ، فيجب أن يكون مصوراً معلوماً . فثبت أنه ان استعمل للنفس
بحيث تتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية ، أو تتناول الحيوانية والنباتية
خرجت الفلكية . ولا ينبغي أن يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات
الأفلاك في أطوالها وعروضها حتى يظن أنها أفعاله متقابلة ، فإن لكل واحد من
تلك الأفعال نسبة واحدة لا تتغير أصلاً .

فان قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : ان الحياة هي هذا الكمال ، وهي الأمر
الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس .

فنقول : انا بينا انه لما اختلفت بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض
فلا بد أن يكون ذلك لقوى مخصوصة ، فالمعنى بالحياة اما أن يكون هذه
المبادئ ، أو ككون الجسم ذا تلك المبادئ ، أو ككون الجسم بحيث يصح
أن يصدر عنه تلك الآثار . والاول تسليم المقصود . والثاني باطل ، لأنه
ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك . المبدأ الثالث
أيضاً باطل ، فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً

— ١٥٦ —

كيف والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات مبدأ به يتم للجسم
هذا الكون ١ والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه لا يمنع أن يسبقه بالذات
كمال أول والا لم يكن أولاً ، وبالله التوفيق .

المباحث المشرقية — الجزء الثاني — ٢٢٠ - ٢٢٤ — طبعة حيدر آباد
١٢٤٣ - ١٩٢٤ ،

مؤلفات الرازی

قائمة بمؤلفات الرازي^(١)

مرتبة ترتيباً أبجدياً

- ١ - إحصاء الأحكام .
- ٢ - إختصار دلائل الإعجاز
- ٣ - الإختيارات العلانية في التأميرات السماوية
- ٤ - الأخلاق
- ٥ - الأربعين في أصول الدين
- ٦ - إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار
- ٧ - أساس التقديس
- ٨ - أسرار التزويل وأنوار التأويل
- ٩ - الإشارات
- ١٠ - الأشربة
- ١١ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، أو الملل والنحل ، أو الرياض

(١) أنظر قائمة مؤلفات الرازي في كتابنا :

A Study on Fakhr Al-Din Al-Razi And His Controversies In Transoxiana p. p. 190—203 Beirut, 1966.

حيث أشرنا إلى أماكن المؤلفات المخطوطة وأرقامها ، مع بعض البيانات عن موضوعات هذه المؤلفات ، وأنظر أيضاً قائمة مؤلفات الرازي التي أعدها الأب فنواي للطبعة الجديدة لدائرة معارف الاسلام ونشرها في كتاب « إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين » من ١٩٣ — ٢٣٤ ، إعداد عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٢ .

المؤتقة في الملل والنحل .

١٢ - الإعراب

١٣ - آغاز أنجم (بالفارسية) .

١٤ - أنس الحاضر وزاد المسافر .

١٥ - أوصاف الأشراف (بالفارسية) .

١٦ - الآيات البيئات

١٧ - البراهين البهائية (بالفارسية)

١٨ - بست باب (بالفارسية)

١٩ - البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان

٢٠ - التبيان في المعاني

٢١ - تحصيل الحق

٢٢ - ترجيح مذهب الشافعي وأخباره

٢٣ - التشريح من الرأس إلى الخلق

٢٤ - تفسير أسماء الله الحسنى

٢٥ - تمجيد الفلاسفة

٢٦ - تزييه الإشارات

٢٧ - تنسوق نامه (بالفارسية)

٢٨ - تهجين تعجيز الفلاسفة . (بالفارسية)

٢٩ - تهذيب الدلائل وعيون المسائل

٣٠ - الجامع الكبير الملوك في الطب

- ٣١ - جامع العلوم
- ٣٢ - جواب الفيلافي
- ٣٣ - الجوهر الفردى
- ٣٤ - حقائق الأنوار
- ٣٥ - الحدوث
- ٣٦ - الحكمة المشرقية
- ٣٧ - الخلق والبعث
- ٣٨ - الخمسون في أصول الدين
- ٣٩ - در حقيقة مرج وأحوال الروح (بالفارسية)
- ٤٠ - در راح شناسى (بالفارسية)
- ٤١ - دار التنزيل وغرة التأويل
- ٤٢ - دقائق الحقائق
- ٤٣ - ذم لذة الدنيا
- ٤٤ - الرسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن
- ٤٥ - الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية (بالفارسية)
- ٤٦ - الرسالة المجدية
- ٤٧ - الرسالة الصباحية
- ٤٨ - الرطاية
- ٤٩ - الروض الأريض في علاج المريض
- ٥٠ - زاد المعاد

— ١٦٢ —

- ٥١ — الزبدة
- ٥٢ — سراج القلوب
- ٥٣ — السر المكتوم في مخاطبة النجوم
- ٥٤ — سرور المستجلى لجزء وجود الكلى
- ٥٥ — شرح ديوان المتنبي
- ٥٦ — شرح الاشارات
- ٥٧ — شرح كليات القانون
- ٥٨ — شرح نهج البلاغة
- ٥٩ — شرح النجاة
- ٦٠ — شرح الشفاء
- ٦١ — شرح سقط الزند
- ٦٢ — شرح عيون الحكمة
- ٦٣ — شرح الوجيز في الفقه
- ٦٤ — شفاء العي من الخلاف
- ٦٥ — الطريقة العلامية في الخلاف
- ٦٦ — الطريقة في الجدل .
- ٦٧ — عصمة الانبياء
- ٦٨ — عمدة النظر ونزعة الافكار

- ٦٩ — فضائل الصحابة
- ٧٠ — في الهندسة
- ٧١ — في إبطال القياس
- ٧٢ — في علم الفراسة
- ٧٣ — في معرفة خطوط الكف وما فيه من الحكمة
- ٧٤ — في النفس
- ٧٥ — في نبي الخيز والجهة
- ٧٦ — في النہوات
- ٧٧ — في الرمل
- ٧٨ — في السؤال
- ٧٩ — في تفسير لا إله إلا الله
- ٨٠ — القضاء والقدر أو شرح أبيات الشافعي : وما شئت كان وإن لم أشأ .
- ٨١ — قلائد عقود العقيان في مناقب أبو نعمان
- ٨٢ — لباب الاشارات
- ٨٣ — اللطائف الغيائية
- ٨٤ — لوازم البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات .
- ٨٥ — المعالم في أصول الدين
- ٨٦ — المعالم في أصول الفقه
- ٨٧ — مباحث الحدود
- ٨٨ — المباحث العمادية في المطالب المعادية

- ٨٩ — مباحث الجدل
- ٩٠ — المباحث المشرقية
- ٩١ — مباحث الوجود أو مباحث الوجود والعدم
- ٩٢ — مباحث في إبطال التسلسل
- ٩٣ — مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير
- ٩٤ — المحصول في علم الأصول
- ٩٥ — مناقب الإمام الشافعي
- ٩٦ — المنطق الكبير
- ٩٧ — مسائل في الطب
- ٩٨ — المطالب العالية
- ٩٩ — مناجاة الرضى
- ١٠٠ — مؤخذات جيدة على النحاة
- ١٠١ — المبين .
- ١٠٢ — المحرر في النحو
- ١٠٣ — المحصل أو المحصل في نهاية العقول في علم الأصول أو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكاماء والمتكلمين .
- ١٠٤ — المحصل في شرح كتاب المفصل
- ١٠٥ — مختار التجميع
- ١٠٦ — المختصر

- ١٦٥ -

- ١٠٧ - الملخص في الحكمة والمنطق .
- ١٠٨ - المناظرات أو أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر .
- ١٠٩ - منتخب درج تنكلوشا .
- ١١٠ - المنتخب في أصول الفقه .
- ١١١ - مصادر أقليدس أو شرح مصادر أقليدس .
- ١١٢ - مشتمل الأحكام .
- ١١٣ - النبض .
- ١١٤ - نفقة المصدور .
- ١١٥ - النهاية والبداية في المباحث القياسية .
- ١١٦ - نهاية الإيجاز في دراية الأعجاز .
- ١١٧ - نهاية العقول في دراية الأصول .
- ١١٨ - الوصية .
- ١١٩ - الورد .

مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة

١ — إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك ابن أبو محمد الجويني ، كتاب البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩١٣ أصول .

٢ — خليف ، فتح الله عبد النبي ، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ .

٣ — الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر :

(١) المحصول في أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .

(ب) مناقب الامام الشافعي ، مخطوطة المتحف البريطاني رقم Or. 4311

(ج) نسخة مخطوطة في أصول الفقه ، مخطوطة دار الآثار المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

٤ — الشيرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح وروحة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

٥ — الصاهوني ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، مخطوطة الاسكوريال بأسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وقد حققها المؤلف نشرة دار المعارف ١٩٦٩ .

- ٦ - الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ، مخطوطة
كيمبردج رقم Add. 3651 وقد حققها المؤلف نشرة دارالشرقبيروت ١٩٧٠
- ٧ - النسفى ، المعجز أبو ميمون بن محمد المسكحولى ، تبصرة الأدلة ،
مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .
- ٨ - الياضى عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى
معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة كيمبردج رقم (a) 1178-79 .

ثانيا : مراجع عزية مطبوعة

- ٩ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس احمد بن القاسم ، عيون
الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ١٢٩٩/١٨٨٢
- ١٠ - ابن الأثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن
عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣/١٨٥٨ .
- ١١ - ابن تيمية ، تقى الدين احمد بن عبد الحليم :
(أ) بيان موافقة صريح الحقول لصحيح المنقول ، القاهرة
١٩٠٣/١٣٢١ .
- (ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدريه ، القاهرة
١٩٠٣/١٣٢١ - .
- (ج) القياس فى الشرع الاسلامى ، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧ .
- ١٢ - ابن حجر العسقلانى ، احمد بن على ، لسان الميزان ، حيدرآباد
١٩١٢/١٣٣٠ .

— ١٦٩ —

١٣ — ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :

(أ) مناقب الامام احمد بن حنبل ، القاهرة ١٣٩٤ / ١٩١٣ .

(ب) تليس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ — ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة بدون تاريخ

١٥ — ابن خلكان ، أبو العباس احمد ، وفيات الاعيان وأنباء أبناء

الزمان ١٨٩٢ / ١٣١٠ .

١٦ — ابن عربي ، يحيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن عربي ، حيدر

آباد ١٦٣٨ / ١٣٦٧ .

١٧ — ابن سينا ، أبو علي حسين :

(أ) الاشارات والتنبهات ، القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٨ .

(ج) رسالة في النفس ، القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .

(د) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠ / ١٩٦٠ .

(هـ) منطق المشرقيين ، القاهرة ١٣٢٨ / ١٩١٠ .

١٨ — ابن العباد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب

القاهرة ١٣٥١ / ١٩٣٢ .

١٩ — ابن عساکر ، أبو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ،

تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبى الحسن الأشعري ، دمشق

١٩٢٨ / ١٣٤٧ .

٢٠ — ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ

الحكام ، ليدج ١٢٢٠/١٩١٢ .

٢١ — أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين ،

السهرودى ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ — أبو ريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه

الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦ .

٢٣ — الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل

شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥/١٩٢٦ .

٢٤ — الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

(١) كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الاب مكارثى ،

بيروت ١٩٥٣ .

(ب) رسالة في استحسان الخوض فى علم الكلام ، تحقيق الاب مكارثى ،

بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللع .

(ج) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقق محمد محي الدين

عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠ .

٢٥ — الأمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد بن سالم ،

الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤ .

٢٦ — إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، الارشاد ،

تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٣٨ .

- ٢٧ - الأيجي ، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف ، القاهرة ١٢٩٢/١٨٧٥
- ٢٨ - الباقلاني ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمسيد ، تحقيق
الآب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٢٩ - بدوى ، عبد الرحمن ، إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين ،
القاهرة ١٩٦٢ .
- ٣٠ - البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر .
(١) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٦٧/١٩٤٨ .
(ب) أصول الدين ، استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ .
- ٣١ - البغدادى ، أبو البركات هبة الله بن على بن ملكة ، المعبر ، طبعة حيدر
آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ .
- ٣٢ - التفتازانى ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٨/١٨٧٩
- ٣٣ - الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ،
تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٣٤ - الخطاينى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ، بيان اصحاح القرآن
تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٥ - الخوانسارى محمد باقر زين العابدين ، روضات الجنات في أحوال
العلماء والسادات ، ١٣٠٦/١٨٨٨ .

- ١٧٢ -

٢٦- الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(١) الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٥ .

(ب) أساس التقديس ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .

(ج) لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة

١٩٠٥/١٣٢٣ .

(د) معالم أصول الدين ، ١٩٠٥/١٣٢٣ .

(هـ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ .

(و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

(ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين

القاهرة ١٩٠٥/١٣٢٣ .

(ح) شرح الاشارات والتبهمات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ماوراء ، تحقيق فتح الله

خليف ، بيروت ١٩٦٦ .

(ى) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .

٣٧- ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ، تحقيق

محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .

٣٨- السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات

الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦ .

٣٩ - السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاثنان في علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ .

٤٠ - الشوكافى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، القاهرة ١٢٢٧/١٩٠٩ .

٤١ - الشيرازى أبو إسحق إبراهيم بن على بن يوسف ، المهذب ، القاهرة ١٢٣٣/١٩١٤ .

٤٢ - الشهرستانى ، عبد الكريم :

(أ) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ

(ب) نهاية الإلهام في علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٤٣ - طاش كوبرى زاده ، أحمد بن مصطفى ؛ مفتاح السعادة ومعسباح السيادة ، حيدرآباد ١٣٢٩/١٩١١

٤٤ - الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥

٤٥ - عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩

٤٦ - على القارى شرح الفقه الأكبر ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥

٤٧ - الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

(أ) إحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ

(ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ

(ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ

(د) المستنق من علم الأصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤

(هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧

(و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧

٤٨ - قاضى زاده ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار فى كشف الرموز
والأسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧

٤٩ - القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ١٩٦٥

٥٠ - الكسانى ، علاء مدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب
الشرايع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩

٥١ - مذكور ، إبراهيم يوسى ، فى الفلسفة الاسلاميه منهج وتطبيقه ، القاهرة
١٣٦٧/١٩٤٧

٥٢ - المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل ،
تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل على الروضتين القاهرة
١٣٦٦/١٩٤٧

٥٣ - النفسى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٩٧/١٨٧٩

٥٤ - النشار ، على سامى ، مناهج البحث عند تفكرى الاسلام ،
القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧

٥٥ - الهمذانى ؛ رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ، ترجمة
من المارسية إلى العربية محمد صدوق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠

ثالثا : مراجع أوروبية :

- 56 - Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 - 49.
- 57 - Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.
- 58 - Khôleif, F. A. N., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.
- 59 - Patton W.M. Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1867.
- 60 - Pines, S., Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin, 1930 translated into Arabic by Abu-Rida Cairo 1946.
- 61 - Taylor A. E., Plato : The man and his work, University Paperback.
- 62 - Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1962.
- 63 - Wensinck, A. J., Concordance et indices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.



فخر الدين الرازى

المجدد من المجددين الذين ببعتهم الله كل مائة سنة ليجدد للامة الاسلاميه دينها
 هجاء على رأس المائة السادسة بعد الهجرة (٥٤٣ — ٦٠٦) ليقوم بمهمة تجديد
 الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام وفلسفة
 وقد حاول المذكور فتح الله خليف أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة
 الاسكندرية الذى عكف على دراسة فخر الدين الرازى عدة سنوات في
 مصر وفي إنجلترا أن يطلع لبنة في كل جانب من هذه الجوانب الفكرية
 الهامة حتى توضح المعالم الأساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فخر
 الدين الرازى أكبر مفكر في العالم الإسلامى جاء بعد الغزالي

